主编：吴源
策划：佘江涛

齐泽克文集

易碎的绝对

The Fragile Absolute

——基督教遗产为何值得奋斗？

—or, why is the christian legacy worth fighting for?

蒋桂琴 胡大平 译　　（斯洛文尼亚）斯拉沃热·齐泽克 著

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

易碎的绝对/(斯洛文尼亚)齐泽克著;蒋桂琴等译. —南京:江苏人民出版社,2004.2
(齐泽克文集/吴源主编)
ISBN 7-214-03660-6

Ⅰ.易... Ⅱ.①齐...②胡... Ⅲ.拉康,M.L.(1901~1981)—哲学思想—文集 Ⅳ.G565.59-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第111436号

The Fragile Absolute

Copyright © 2000 by Slavoj Žižek
Chinese translation rights © 2003 by JSPPH
Published by arrangement with Verso
(The imprint of New Left Books)
All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字10-2003-030

书　　名　易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗?
著　　者　(斯洛文尼亚)斯拉沃热·齐泽克
译　　者　蒋桂琴　胡大平
责任编辑　汪意云
出版发行　江苏人民出版社(南京中央路165号　210009)
网　　址　http://www.book-wind.com
集团地址　江苏出版集团(南京中央路165号　210009)
集团网址　凤凰出版传媒网　http://www.ppm.cn
经　　销　江苏省新华书店
照　　排　南京水晶山制版有限公司
印 刷 者　丹阳人民印刷厂
开　　本　890×1240毫米　1/32
印　　张　5　插页2
字　　数　120千字
版　　次　2004年5月第1版　2004年5月第1次印刷
标准书号　ISBN 7-214-03660-6/G·1340
定　　价　11.00元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

斯拉沃热·齐泽克　斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会学和哲学高级研究员，拉康传统最重要的继承人。他长期致力于沟通拉康精神分析理论与马克思主义哲学，将精神分析、主体性、意识形态和大众文化熔于一炉，形成了极为独特的学术思想和政治立场，成为20世纪90年代以来最为耀眼的国际学术明星之一，被一些学者称为黑格尔式的思想家。他曾任法国巴黎第八大学、美国明尼苏达大学、哥伦比亚大学、普林斯顿大学等许多知名高等院校的访问教授，活跃于各种哲学、精神分析和文化批评国际学术讨论会，所到之处几乎都引起广泛的注意。詹姆逊说他"发出了一种不平常的声音，我们将在今后数年内反复聆听"。伊格尔顿评价他是欧洲近十年来最重要的思想家之一。

不为什么人，也不为什么事

后现代及其所谓“思想”最糟糕的方面之一就是宗教维度以各种不同的伪装重新回归：从基督教和其他原教旨主义，大量的**新时代**唯心论，一直到解构主义内部新兴的宗教感受（所谓“后世俗”思想）。在“战斗的唯物主义”（列宁）立场上，马克思主义者该如何反对这股巨大的蒙昧主义冲击呢？显而易见的是，不仅要猛烈地抨击这些倾向，而且要无情地谴责马克思主义自身内部宗教遗产的残余。针对陈旧的自由派的诋毁——即利用基督教和马克思主义“救世主义的”历史观之间的相似性作为对信徒最终判决的步骤（即臭名昭著的论点：“共产主义—党派—是—世俗化的—宗教—派别”）——难道人们不应强调这种诋毁只适合于僵化的“教条”马克思主义，而不是其真实的解放核心？按照阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）那本有关圣保罗的开创性著作的做法，①

① See Alain Badiou, *Saint Paul ou la naissance de l'universalisme*, Paris: PUF 1998.

我们这儿的前提正好相反：允许敌人规定斗争领域，我们应该做的是通过完全认可被指控把策略颠倒过来，而不是采取防御的姿态：是的，从基督教到马克思主义确有一个直接的血统；是的，基督教和马克思主义应该站在同一战线上来反对新唯心论的冲击——真正的基督教遗产真是太珍贵了而不能留给那些原教旨主义狂热分子。

然而，即使是那些承认从基督教到马克思主义有直接血统的人，也还常常把基督早期的"真正"信徒当作神似的崇拜而反对以圣保罗名义象征的教会"制度化"：对基督"最初的真实讯息"如此，而对其向教义团体的转化却非如此，那种团体使教会合法地成为社会制度。"对基督如此，而对圣保罗(据尼采所说，此人实际上开创了基督教)却非如此"这句格言的信奉者所做的一切与20世纪中期开始的"人本主义马克思主义"的立场确实相似。"人本主义马克思主义"的座右铭是"对早期本真的马克思如此，而对其列宁主义的僵化派却非如此"。在两种情形之下，人们应该坚持认为这样一种"捍卫本真性"的做法是最不义的背叛方式：在圣保罗之外没有基督；完全相同，绕开列宁也就没有可以直接接近的"本真马克思"。

目　录

不为什么人，也不为什么事 …… 1
一、放弃巴尔干幽灵 …… 1
二、资本的幽灵 …… 9
三、作为对象 a 的可口可乐 …… 19
四、从悲剧到喜剧 …… 37
五、受害者，到处都是受害者 …… 50
六、幻像的真实域 …… 58
七、为什么真理是荒谬的？ …… 65
八、石头、蜥蜴和人 …… 78
九、结构及其事件 …… 87
十、从摩西十诫到人权 …… 102
十一、博爱的原则 …… 108
十二、救世主的解脱 …… 117
十三、“你必须，因为你行” …… 124
十四、从知识到真理……并后退 …… 130
十五、突围 …… 137

一、放弃巴尔干幽灵

概述新纪元要旨的最好办法也许不是聚焦于那些外在特征上——这些特征规定了它的社会和意识形态体系——而是聚焦于时常困扰它的得不到承认的幽灵上，这些幽灵驻留于仍然持续、继续发挥功效的不存在之实体的神秘区域内。由于来自斯洛文尼亚，前南斯拉夫的一部分，我现在似乎注定要讨论这样的幽灵：有关巴尔干主要的老生常谈之一不就是说，它们是欧洲的一部分，被臭名昭著的"过去幽灵"所困扰，什么都不能忘却，什么也学不到，却仍在进行几百年以来的战争，而欧洲的其他地方却在进行着迅速的全球化进程？然而，这儿我们遇到了巴尔干的第一个悖论：在欧洲人的眼中，巴尔干本身似乎拥有某种特殊地位，它是漂浮在其上空的幽灵——后南斯拉夫的巴尔干，这种（自我）毁灭的种族激情的旋涡，难道不正好相反，几乎是一种相片底片、一种种族共同体相互容忍的共存、一种转变成梦魇的多元文化梦想？巴尔干的这种不确定的和流动的地缘界定不正表明了他们的幽灵地位吗？对于"巴尔干从何处开始？"这个问题似乎没有什么确定的答案——巴尔干总是在别处，有点向东南方……

对于塞尔维亚人来说，他们从那里的南面开始，在科索沃或

在波斯尼亚，他们保护基督教文明以对抗欧洲的他者；对于克罗地亚人来说，他们开始于正统的、专制的和诡计多端的塞尔维亚——克罗地亚抵抗它以捍卫西方的民主价值；对于斯洛文尼亚人来说，他们开始于克罗地亚，并且是和平中欧的最后一道保垒；对许多意大利人和奥地利人来说，他们开始于斯洛文尼亚，斯拉夫民族的西部前哨；对许多德国人来说，奥地利本身由于其历史纽带，它早已受巴尔干恶化和无效的感染；对许多北方德国人来说，巴伐利亚因其天主教的省份特性，并没有免受巴尔干的感染；许多傲慢的法国人把德国自身与完全异于法国政策的东部巴尔干的残忍性联系起来；这就将我们引向了这个链条的最后一环：对反对欧洲联盟的一些保守的英国人来说——至少，含蓄说来——整个欧洲大陆在今天发挥着一个新型的巴尔干土耳其帝国职能，以布鲁塞尔作为新伊斯坦布尔，一个贪婪的专制的中心，它威胁着英国的自由和主权……[1]欧洲大陆自身与巴尔干、与其野蛮的他者的这种认同难道不就是两者之间完全移位定界运动的秘密事实？

这个高深莫测的多重边境置换清楚地显示出在巴尔干案例中我们正在面临的不是真实的地理学而是一个想像的绘图法，它将自己虚幻的、往往是否定的意识形态对抗性投射到真实的地形上，正如弗洛伊德所认为的歇斯底里症的转变征兆的定位把另一个想像的剖析地图投影到身体上。然而，不仅巴尔干人被当作欧洲的幽灵、它自己不被承认的过去的残余；而且需要更进一步——也许更加重要——指出的是，只要“巴尔干”发挥着其这样一个幽灵实体的功能，参照它们就会促使我们以一种幽灵分析的

---

[1] See Vesna Goldworth, *Inventing Ruritania*, New Haven, CT and London: Yale University Press 1998.

方法来洞察当代种族主义的不同模式。首先，存在着一种过时的对（专制的、野蛮的、东正教的、穆斯林的、腐败的、东方的……）巴尔干**他者**的明显拒绝，它代表着真正的（西方的、文明的、民主的、基督教的……）价值。其次，存在着"反思的"政治上正确（以下简称 PC）的种族主义：巴尔干作为种族恐惧和褊狭的地域、作为原始的失去理性的战争激情的一个地域，这种多元文化主义者的理解是与通过理性谈判、妥协和相互尊重来解决冲突的后国家状态的自由民主过程相对立的。在此，种族主义上升为第二权力：它被归为**他者**，而我们则占据着仁慈的中立观察者之便利地位，对"正在那儿"发生的恐怖感到不安。最后，存在着颠倒的种族主义，它颂扬巴尔干**他者**的异国情调本真性，就如在塞尔维亚人的观念中的那种。这些塞尔维亚人，他们与内向的、贫血的西欧人形成对照，仍然显示着对生活的惊人渴望——种族主义的这种最后形式对埃米尔·库斯图里卡（Emir Kusturica）的电影在西方取得成功起着至关重要的作用。

库斯图里卡的例子也促使我们能够识别出西方理解巴尔干的另一个特点：置换的种族主义逻辑。[1] 因为巴尔干在地缘上属于欧洲的一部分，人口由白人组成，所以在今天 PC 时代，没有什么人胆敢把那种应用于非洲人或亚洲人身上的种族主义老生常谈随意地加诸巴尔干人：发生在巴尔干的政治斗争被比喻成荒谬可笑的歌剧情节；齐奥赛斯库成为恐怖（Dracula）伯爵的化身……而且，似乎在巴尔干区域内部，斯洛文尼亚是最被暴露在置换的种族主义面前的，因为它与西欧最为接近了：在一次有关其电影《地下社会》（*Underground*）的采访中，当库斯图里卡把斯洛文尼

---

[1] See Vesna Goldworth, *Inventing Ruritania*, New Haven, CT and London: Yale University Press 1998.

亚作为奥地利的马夫打发掉时，竟然没有人对这种陈述中包含的公开的种族主义作出反应——这很好，因为来自于前南斯拉夫欠发达地区的一个“本真的”异国情调的艺术家正在抨击那地区最发达的部分……巴尔干构成了一个例外的地方，宽容的多元文化主义者可被允许将其被压抑的种族主义付诸行动。在那里存在着“巴尔干”的主要意识形态教训：当诸如安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）或乌利希·贝克（Ulrich Beck）这样的理论家把当代社会定义为以“全球性反思”为特征的“风险社会”时，那么当提及“巴尔干”时，请允许我们指出现今种族主义自身是如何正成为反思的，以此补充他们的分析。

这就引出了这种反思的种族主义之另一个关键特征：它围绕着对他者的文化歧视和明显的种族主义之间的区别。通常，种族主义被认为是比文化歧视更强大、更激进的一个形式：当对其他文化的无知蔑视被提升到这样一个概念——出于与生俱来的（生物学的或文化方面的）原因——即其他的种族群劣于我们自己的种族群时，我们面对的就是种族主义。然而，现今“反思的”种族主义却悖反性地表现为对其他文化的尊重：在古老的南非有关种族隔离的官方争论不是说黑人文化应该保存其独特性而不应该消融在西方大熔炉中吗？甚至今天，欧洲种族主义者，如勒庞（Le Pen），不也是强调自己要求的只不过是像非洲人或其他地方的人那样的文化同一性的权利吗？我们太容易忽视这一点了，在此对他人的尊重纯粹是“虚伪的”：起作用的机制倒不如说是拜物教分裂的否定性特征：“我非常清楚他者的文化值得给予同样的尊重，就像对我们自己的文化一样；尽管如此……（我还是极度鄙视他们）。”

这种反思的种族主义机制甚至在今天的大众文化中也能清晰地觉察到：比如，《星战前传》这部被期待已久的乔治·卢卡斯

(George Lucas)的《星球大战》三部曲的前篇。左派通常认为,《星球大战》中各种各样的外星人(人类以外)种类以编码形式再现了人类内部的种族差异,故将它们还原为普通的种族主义者套路的层面(如贪婪邪恶的贸易联营组织的商人是一幅清晰的像蚂蚁一样的中国商人漫画),这种批判性观点不知怎的未能理解这一含义:这些有关种族的陈词滥调并不是一个需要通过艰深的理论分析来穿透的密码;他们直接暗示他们的身份似乎是游戏的部分。而且,生活在水下的纳布(Naboo)族人的两个成员即滑稽的加加(Jar Jar)和傲慢专横的统治者岗岗(Gungans)很明显地运用了漫画方式,以经典好莱坞形式再现了非欧洲(非白人)仆人和主人的形象:Jar Jar是个好心肠的、荒谬可笑的、胆小又孩子气的仆人(就像公认的墨西哥人,他们孩子气地胡言乱语,总是作出一些紧张的评语),而统治者也显示了非欧人那可笑的傲慢的虚假的尊严(再一次地,像旧时好莱坞电影中墨西哥的当地军阀首脑,具有夸张的自豪感和尊严感);在此至关重要的是两个人物都不是真人扮演的,而是纯粹的数字产物——因此,他们并非只是那种老生常谈,倒不如说除了动画式的老生常谈外他们直接表现的、表演的东西什么都不是。这样看,在某种意义上,他们是"平面的",缺乏真正个性的"深度":他们塑料脸上的怪异表情直接地表露出他们内心的态度和感觉(害怕、恐惧、欲望和自豪),使他们完全成为透明人。

这儿得出的更普遍的观点就是黑格尔所说的:全球性的反思/中介化产生了自身残忍的直接性,艾蒂安·巴里巴尔关于作为当代生活特点之一之过度的、非功能性残忍的概念很好地把握了这个形象[①]:一种从"原教旨主义"种族主义和/或宗教大屠杀到

① See Étienne Balibar, 'La Violence: Idéalité et cruauté, in *La crainte des masses*, Paris: Éditions Galilée 1997.

大都市中青少年和无家可归者暴力的“无意识”爆发的残忍性；一种人们试图称之为**本我—邪恶**的暴力；一种并不基于任何功利主义或意识形态原因的暴力。外国人偷走了我们的工作，或者他们威胁着我们西方价值，所有这些言论再也不能欺骗我们：在进一步的观察中，这种言论很明显只是提供了一种更加肤浅的派生的理性化。从光头仔那儿我们最终得到的答案就是，痛打外国人就是让他感觉良好；这些外国人的出现打扰了他……我们在这儿所遭遇的是真正的**本我—邪恶**，就是说，由**自我**与快感之间最基本的不平衡关系、由快乐与处于其中心的快感的外在身体之间的紧张状态所构建和激发的邪恶。因而，**本我—邪恶**就在主体与他欲望的原始性丧失的对象原因的关系中上演着最基本的“短路”：在“他者”中（犹太人、日本人、非洲人和土耳其人）“烦扰”我们的正是他似乎享受着的相对于对象的优先关系　他者要么是拥有这个对象—财富，这是从我们身边抢走的（这就是我们为什么没有拥有的原因），要么威胁我们对对象的占有。①

这里人们应该主张的是黑格尔的“无限的判断”，它指明了这些暴力直接性的“无用”而“过分的”爆发与社会的全球性反思之间的思辨同一性，那种暴力直接性的爆发只不过表明对**他性**的纯粹的、赤裸裸的（未升华的）恨：这种一致的最终实例或许就是精神分析阐述的命运。现今，无意识的形式（从梦境到歇斯底里征兆）确实已丧失了它们的无辜性，需要进行彻底的反思：一个典型有教养的精神分析对象，其“自由的联想”符合为他们的不安提供精神分析解释的大部分努力，因此人们说这样的话也是很合理的，即我们对这些征兆不仅具有荣格的、克莱因的、拉康的……阐

① 有关这一主题更为详细的展开，参阅 Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, chap. 3, London and New York: Verso 1995；以及 *The Ticklish Subject*, chap. 6, London New York: Verso 1999。

释，而且这些征兆本身即是荣格的、克莱因的、拉康的……他们的现实与精神分析理论含蓄地联系在一起。这种对阐释的全球反思（每件事物都是阐释；无意识阐释它自身）不幸的结果就是分析家的阐释本身失去它的述行的“符号功效”，使征兆完整无缺地留在了其愚蠢的快感直接性中。

严格说来，在精神分析治疗中所发生的一切与新纳粹分子光头仔的如下反应是一致的，当他们确实迫切需要为其暴力寻找理由时，就突然开始像社会工作者、社会学家及社会心理学者一样谈论，引证日益式微的社会流动性及日益增加的不安全感，他们童年时代父式权威的瓦解及母爱的缺乏——实践与其内在意识形态合法化的统一分解成残酷的暴力和对它的无助的、无效的阐释。这种阐释的无能也是风险社会理论家所欢呼的普遍化自反性的必然对立面之一：似乎只有当它从一些最低限度的“前反思”的实在性支持那儿得到力量并且依赖于它，我们的反思能力才能活跃，这种“前反思”的实在性支持逃避其掌握，因此它的普遍化就是以无效性为代价的，即，残忍的“非理性”暴力的真实域悖反地重现了，它对反思阐释是不能渗透的和不能感知的。

因此，现今的社会理论越是宣布自然和/或传统的结束和“风险社会”的出现，与“自然”的含蓄关联就越是遍及我们日常的话语中：即使我们不提及“历史的终结”，可是当我们声称我们正在进入一个“后意识形态”的务实的时代，即以另一种方式声称我们正在进入一个后政治秩序，在其中惟一合理的冲突是种族/文化冲突，我们难道不是在传递与此相同的信息吗？典型地，在现今的批判话语和政治话语中，“工人”这个术语已经消失了，代之以“移民（移民工人：法国的阿尔及利亚人，德国的土耳其人，美国的墨西哥人）”——这样，有关工人被剥削的阶级提问方式被转换为“对他性不宽容”的文化多元主义提问方式，等等。文化多元论的

自由主义者在保护移民种族权利方面的过度努力很明显从“被压迫的”阶级维度得到其能量。

虽然福山的“历史终结论”很快就声名狼藉了，但我们仍然默默地假定自由—民主的资本主义全球秩序在某种意义上是最终发现的“自然的”社会政体；我们仍然暗暗地把第三世界国家的矛盾构想为自然灾难的亚种，是准自然的剧烈情感的爆发，或者是基于盲目的种族认同之上的矛盾（如果不再是对于自然状态的文字游戏，这儿的“种族”会是什么呢?），此外，关键在于这种遍及各方面的重新自然化与我们日常生活的全球性反思是严格地相关联的。为此，当面对种族仇恨和暴力时，人们应该完全拒斥标准的文化多元主义观念，为反对种族褊狭，人们应该学会尊重和宽容他者的他性，培养对不同生活方式的容忍，等等——抵抗种族仇恨的有效方法不是通过直接对立双方的种族宽容，相反，我们所需的甚至是更多的仇恨，是严格意义上的政治仇恨：把仇恨对准共同的政治敌人。

二、资本的幽灵

从幽灵角度看，今天我们处于什么样的境地？当然，震撼我们的第一个矛盾就是这个全球性反思进程，它无情地嘲弄并追逐过去幽灵，它所带来的不仅是自己的直接性而且是它自己的幽灵，它自己的幽灵性。过去150年来一直飘荡着的最著名幽灵，不是过去幽灵，而是（革命性）未来的幽灵——当然是从《共产党宣言》的第一句话中产生的幽灵。现今开明的自由主义读者对《宣言》的自动反应是：根据如此多的经验——有关社会形势的构想，以及它支持和宣传的革命前景——这个文本难道不是完全错误的吗？曾经有过这样的政治宣言被随后的历史事实如此清楚地证明是错的吗？《共产党宣言》最多不就是对19世纪某些可以辨别的倾向的夸张推断吗？所以，让我们从相反的结果来分析《共产党宣言》：在全球“后……”（后现代，后工业）社会中，我们今天生活在何处？影响越来越大的口号是“全球化”：粗暴地强迫人们接受统一的世界市场，这个市场威胁着所有的地方性种族传统，包括民族国家的特定形式。有鉴于此，《共产党宣言》中对资产阶级的社会作用的叙述不是比过去更加适宜吗？

资产阶级除非对生产工具，从而对生产关系，从而对全部社会关系不断地进行革命，否则就不能生存下去。反之，原封不动地保持旧的生产方式，却是过去的一切工业阶级生存的首要条件。生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。

不断扩大产品销路的需要，驱使资产阶级奔走于全球各地。它必须到处落户，到处开发，到处建立联系。

资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。使反动派大为惋惜的是，资产阶级挖掉了工业脚下的民族基础。古老的民族工业被消灭了，并且每天都还在被消灭。它们被新的工业排挤掉了，新的工业的建立已经成为一切文明民族的生命攸关的问题；这些工业所加工的，已经不是本地的原料，而是来自极其遥远的地区的原料；它们的产品不仅供本国消费，而且同时供世界各地消费。旧的、靠本国产品来满足的需要，被新的、要靠极其遥远的国家和地带的产品来满足的需要所代替了。过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，

> 精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。①

这不就是我们前所未有的现实？爱立信电话不再是瑞典人的了，丰田汽车有 60％是在美国生产的，好莱坞文化遍及全球最遥远的部分……而且，种族和性别身份的所有形式不也是这样的吗？我们难道不应该补充马克思在这方面的叙述，将性别的“片面性和狭隘性已日益不可能存在”也增加进去，同样性实践也是“一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了”，因此资本主义往往以扩散不稳定的易变的身份和/或导向来取代标准的异性恋？有时，马克思本人也低估了资本主义社会的收编能力：比如，对当时正在进行的美国内战所进行的分析中，他曾声称如果缺乏来自美国南方的仅仅由于奴隶劳动才能提供的廉价棉花，那么英国的纺织业——它的工业支柱——就无法生存，所以英国将被迫直接干涉以阻止奴隶制的废除。

因此，可以这么说，马克思所描述的这个导致所有固定的东西都烟消云散了的全球动态，就是我们的现实——条件是我们不要忘记以其固有的辩证对立面物质生产过程的“精神化”来补充《共产党宣言》中的这个形象。同时，资本主义确实悬置了陈旧的传统幽灵的权力，它产生了自己的怪异幽灵。换句话说，一方面，资本主义带来了社会生活的根本世俗化——它无情地撕裂了任何真正的贵族、神圣性及荣誉等气氛。

① 中译文选用《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 275—276 页，人民出版社 1995 年版。

> 它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民伤感这些情感的神圣发作，淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值，用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。①

尽管如此，由《共产党宣言》之后年代里成熟的马克思所详细阐述的"政治经济学批判"的基本教训就是：所有神圣的奇想都还原为冷酷的经济现实，这就产生了它自己的幽灵性。当马克思在描述资本之疯狂的自我增殖循环时——资本唯我论的自我受精路径在今天对未来的元反思思索中达到了顶峰——人们不能单纯化地认为：这种不顾任何人类或环境事实而追求其路径的自生怪物幽灵是一个意识形态抽象，人们永远不该忘记在这种抽象的背后隐藏着的是真正的人类和自然的目标，资本循环依赖于他们的生产能力和资源，它像个巨大的寄生虫一样以此为生。问题在于这种"抽象"并不仅仅存在于我们（金融投机者）对社会现实的错误理解上；在确定物质社会进程真正结构的特定意义上它是"真实的"：各个阶层的命运，有时是整个国家的命运都可能由"唯我论的"资本思辨之舞所决定，它追寻自己的利益而全然不顾其行动会对社会现实产生影响。那就是根本的资本主义的体系暴力，它比直接的前资本主义社会—意识形态暴力更加离奇：这种暴力再也不会归因于具体的个人及他们"恶的"动机，它是纯"客观的"、系统的、匿名的。

在这里我们遭遇了拉康的现实与真实域之间的差异："现实"

① 中译文选用《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页，人民出版社1995年版。

是包含在相互作用和生产过程中的现实人的社会现实；而真实域是资本不可动摇的“抽象”的幽灵逻辑学，资本决定现实生活中会发生什么。这种差距在这样一种情形中是明显的，即一个国家的现代经济形势被国际金融专家认为是良好且稳定的，即使其绝大多数人民的生活水平比以前还低——现实并不重要，重要的是资本的状况……现在这不是比以前更加真实吗？通常所描述的“虚拟资本主义”（期货贸易和类似的抽象金融投机）的现象不就表示着最纯粹意义上“真实抽象”的统治比其在马克思时代的情形更加彻底吗？简而言之，意识形态的最高形式并不在于抓住意识形态的幽灵性、忘却在真正的人类及其关系中的基础，而恰恰在于忽视这种幽灵性的真实域并假装直接从事于“关心真正的人类及其真正的烦恼”。伦敦股票交易所的来宾会得到一本免费的小册子，它向人们解释说股票市场操心的不是某种神秘的曲线，而是真实的人及其产品——这是最纯粹意义上的意识形态。

那么这是否意味着马克思主义的“政治经济学批判”为资本主义全球化进程提供了一个充分的解释呢？更加明确地说，今天我们该如何理解这两方面之间的对立？标准的马克思主义把资本主义视作一个具体的社会构成；而从海德格尔到阿多诺及霍尔海默，他们都试图把疯狂的资本主义自我增长的生产力视作更加基本的超验本体论原则的表现（“权力欲”、“工具理性”），我们同样也可以从共产主义战胜资本主义的努力中观察到，因此，正如海德格尔所言，美国精神与共产主义在形而上学上是相同的。从标准的马克思主义立场来看，对某种超验本体论的探求掩盖了维持资本主义生产力的具体的社会经济结构；从另一面看，标准的马克思主义方法并没有明白资本主义的过剩在独特的社会组织的本体层面上并不能得到说明。

在此人们试图断言，某种程度上两方都错了。出于对马克思

作品的忠实，更是作为马克思主义者，我们应该承认马克思的错误：他认识到了资本主义如何释放自我增长的生产力的惊人动力——看看他出神入化的描写，在资本主义中“一切固定的东西都烟消云散了”是如何进行的，资本主义是如何成为人类全部历史的最大的革命者；另一方面，他还清楚地感觉到资本主义的这种动态是如何由它自己内在的阻碍物或对立物所推动的——资本主义的最终限制（自我推动的资本主义生产力）就是资本本身，换句话说，资本主义自身物质条件的不断发展和革命、生产力不受限制的螺旋形的疯狂之舞最终不是别的而正是一个绝望的前进之旅，藉以逃避它自己脆弱的内在矛盾……

马克思的根本错误在于，从这些洞察出发，他推断出一个崭新的更加高级的社会秩序（共产主义社会）是可能的，这样一个秩序，它不仅能持续而且甚至还上升到更高的阶段，并完全有效地释放生产力螺旋型的自我增长潜能，这种潜能在资本主义制度中，由于其与生俱来的障碍/矛盾，是被社会中破坏性的经济危机所反复阻挠的。简而言之，马克思没有注意到的——用标准的德里达的术语来说——就是作为生产力完全配置的“不可能性的条件”，这种内在的障碍/对抗性同时也是其“可能性的条件”：如果我们清除这个障碍，克服这个资本主义内在的矛盾，那我们就不能获得完全解放生产力的动力，这种生产力最终是通过其阻力传送的，我们就正好失去了这个看起来似乎是由资本主义产生并同时被其阻挠的生产力——如果我们清除了这个障碍，则此障碍阻挠的真正潜能也就消散了……（在此我们可以想像一种可能的对马克思的拉康式批评，注意剩余价值与剩余快感之间含糊不清的重迭）。因此，那些共产主义的批评家在声称马克思主义的共产主义是一个不可能的幻想时，他们在某种程度上是正确的——他们所没有认识到的是马克思的共产主义，这种在资本框架以外完全解放生

产力的社会是资本主义本身内在的一个幻想，在纯粹意义上是资本主义的内在超越，严格说来是一种意识形态幻想：既想进一步推动由资本主义形成的生产力，同时又要摆脱"障碍"和对抗性，正如"实存的资本主义"的可悲经历所展示的，种种阻力和对抗性是生产力永久自我增长的社会之惟一可能的实际物质存在的框架。

现在我们还会发现上述替代马克思主义分析的关于某个先验本体论基础的程序为什么是不完善的（西方马克思主义者常以此方式来设法回应马克思主义的危机）：我们现在所需要的不是从"政治经济学的批判"向先验本体论的"工具理性的批判"过渡，而是向"政治经济学批判"的返回，那将会揭示，正是就其不够彻底而言的——即是说，虽然被剥夺了具体的、矛盾的存在条件，但解放生产力这个基本的资本主义冲动仍然存在，标准的共产主义规划才具有乌托邦性质。海德格尔、阿多诺和霍克海默等人，他们的缺点在于放弃了对资本主义进行具体的社会分析：正是在他们批判或克服马克思的过程中，他们又在某种程度上重复着马克思的错误——像马克思一样，他们认识到无法控制的生产力最终独立于具体的资本主义社会构成。资本主义和共产主义不是两种不同的"工具理性"的历史实现和两个种类——工具理性本身是资本主义，它植根于资本主义关系之中；"实存社会主义"失败了，因为它最终成为了资本主义的亚种，一种"保存蛋糕又吃掉蛋糕"之两全其美的意识形态尝试，一种摆脱资本主义的束缚却保留其关键成分的意识形态尝试。

因此，对马克思的标准哲学批评（马克思有关资本主义动力学的描述应该被否决，因为它只是在针对共产主义观点的背景时才有意义，且这个共产主义是自我透明的社会，在其中生产过程直接从属于集体计划的"普遍智力"），我们的回答是当一个人接受这个论点的核心时，他就必须进行反思，明白马克思的共产主义社会观点

本身就是内在的资本主义幻想——为解决他所描绘的资本主义对抗性而设立的空想性场景。换句话说，我们的前提是，即使我们把共产主义的目的论观点（生产力完全无法控制的社会）作为内在标准——马克思似乎以此衡量现存社会的异化程度——而清除掉，马克思"政治经济学批判"的大部分，即他对资本主义（再）生产自行推进的恶性循环的洞察还是继续存在的。所以当代思想的任务是双重的：一方面，如何重复马克思主义的"政治经济学批判"，而又不将共产主义的乌托邦意识形态观点作为其内在标准；另一方面，如何想像实际地摆脱资本主义的地平而不落入这样一个圈套，即回归到和谐的、（自我）克制的社会之不寻常的前现代观念（前笛卡儿式的诱惑，当今大多数的生态学都屈服于此）。

关于剩余价值，马克思又错在哪里呢？人们试图在欲望对象与作为其原因的剩余快感之间关键的拉康式区别中找到答案。亨利·克里普[①]引用了处于诱惑中的女伴这样一个生动的例子：这个女伴是个丑陋的上了年纪的妇人，形式上她是接近直接目标对象（被追求的女子）的障碍；但恰恰同样地，她又是关键的中介人，她有效地使被爱慕着的女子变得更加令人向往——没有了这样的女伴，整个诱惑机制将会崩溃。[②] 或者，从不同的层面再举一个例子。在希区柯克的电影《眩晕》中，玛德琳那缕卷曲的金发是关键的细节。在电影结尾处发生在谷仓里的那场爱情戏中，当斯科蒂充满激情地拥抱朱蒂这个死去的玛德琳的翻版时，在他们著

---

① See Henry Krips, *Fetish: An Erotics of Culture*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1999.

② 而且同样的情况不是也适用于父母亲自身吗？回想一下那个众所周知的求婚者。为了给未来的岳父留下一个深刻的印象，他们两个进行了一场如此深人的谈话以至于他那可怜的未婚妻最后终于爆发了，"我在这件事情中是什么？我感觉就像一个烦人的因素——你们两个为什么不干脆出去并将我忘记？"

名的360度接吻中，他停了下来，向后退到足以偷看她新做的金发，似乎是使自己再次确信将朱蒂变成他欲望对象的独有特点仍然存在……这儿，关键就是旋涡（电影的标题"眩晕"，致命之物）与金色卷发之间的对立，前者威胁着将要吞没斯科蒂，后者以微型化、破落化的形式模仿了物的眩晕。

这个卷发是个对象 a，它浓缩了不可能的致命之物，作为其替身并因此使我们能够继续保持与它的可以忍受的关系而不致被淹没。就如犹太孩子在小心地玩侵略游戏时所表达的："请咬我，但不要太重……"这就是"正常的"性压抑与拜物教之间的区别：在正常的性行为中，我们认为作为欲望原因的细节特征仅仅是阻挠我们直接接近物的次要障碍——也就是说我们忽视了它的关键作用；而在拜物教中，我们只是将欲望原因直接转化成我们的欲望对象：《眩晕》中拜物教者并不会关心玛德琳，而只是将他的欲望直接集中在那缕头发上；拜物教追求者会直接与女伴周旋而全然忘记了他所追求的女子本身，那个他努力的真正目标。

因此在欲望对象本身与其原因——即那个使对象可欲的中介性特征或因素——之间总是存在着差距。在忧郁中发生的是我们得到了欲望对象却被剥夺了其原因。对这个忧郁者来说，对象是在那儿，但失去的却是使之可欲的那个独特的中介性特征。[①] 由此，在每一个真正的爱情中至少总是存在着一丝忧郁的痕迹：在爱情中，对象并没有被剥夺其原因；更确切地说，那个存在于对象与原因之间的距离消失了。这恰恰就将爱情与欲望

① 比如，在东欧共产主义的最后几年中，民主是令人向往的，但要通过共产主义约束这个中介来实现——一旦这个中介物跨掉，我们就得到我们欲望的对象，但却被剥夺了其成因。

区别开来：在欲望中，正如我们刚刚所见的，原因是不同于对象的；而在爱情中，两者却奇妙地相一致——我着了魔似的爱上所爱的人本人，从中寻找我觉得值得爱的方面。现在——回到马克思——如果他的错误也是假定欲望的对象（无限扩张的生产力）即使在被剥夺了推动它的原因（剩余价值）之后仍然保留下来，那会怎样呢？

三、作为对象 a 的可口可乐

从精神分析观点来看，此处最关键的就是剩余价值之资本主义动力（the capitalist dynamics of surplus-value）与剩余快感利比多动力（the libidinal dynamics of surplus-enjoyment）之间的联系。我们可以通过可口可乐这个例子来详细阐述这一点。可口可乐是资本主义的最终商品，同样地也是个人化的剩余快感。可乐最初是作为药物推广的，对于这一点我们无需吃惊——它奇特的口味似乎并不能提供任何特别的满足；它并不直接地让人愉快和讨人喜爱；然而，恰恰同样地，当超越任何直接的使用价值时（不像水、啤酒或白酒，它们的确能平息我们的渴望或者产生令人满意的预期镇定效果），可乐承担着"它"的直接化身这个功能：超出标准满足的纯快感剩余，在强制性的商品消费中我们所追求的神秘的、难以捉摸的 X。

这个特征的意外结果并不是说，因为可乐不满足任何具体的需要，只是在其他一些饮料满足了我们的实质性需要之后，我们才把它作为一种补充物来饮用——更确切地说，正是这种多余的特性使我们对可乐的渴望变得更加贪得无厌：正如雅克-阿兰·米勒所简洁地表明的那样，可乐具有自相矛盾的特性，这种

特性使得你喝得越多反而越觉得渴，想喝的欲望越是强烈——以它怪怪的、苦中略甜的味道，我们的口渴从未被有效地平息过。[1]因此，几年前，当可乐打出"可乐就是它！"这个广告口号时，我们就应该注意到它十足的含糊性：仅仅就那实际上从不是它来说，仅仅就每一个满足打开了'我要更多！'的缺口而言，'那就是它'。所以悖论就是：可乐并不是一种普通的商品，只是凭借它的使用价值被转换为纯（交换）价值的维度表达（或者以此作为补充），而是这样一种商品，它独特的使用价值本身已直接体现了不可言喻的精神剩余的超感觉气氛，它真正的物质特点已成为一件商品的特点。在不含咖啡因的减肥可乐例子中，这个程序得出了其结论——为什么？我们喝可乐或饮料是基于两个理由：平息口渴或营养价值，以及它的口味。就不含咖啡因的减肥可乐来说，营养价值是悬而未决的，而作为其口味的关键成分咖啡因也被拿掉了——所剩下的只是纯粹的外表，一个人为的从未物化的物质承诺。在这个意义上，在不含咖啡因的减肥可乐这个例子中，我们难道不是几乎完全"喝着打着某物(Something)幌子的无(nothing)"？

当然，我们这儿暗指的是尼采式的经典对立，即"无所求"（我不要任何东西）与积极地需求虚无(Nothingness)本身的虚无主义姿态之间的对立；沿着尼采的路径，拉康强调在厌食这个事件中，主体如何并不仅仅"什么都不吃"，而是主动地想吃虚无（空无）[the Nothingness (the Void)]——它本身是最终的欲望的对象原因（这同样可运用于厄恩斯特·克里斯那个著名的病人，他因偷窃而感到有罪，虽然他并没有偷什么东西：他真正偷的仍然是虚无本身）。因此，沿

① 而且在一个完全不同的层面上，类似的事情不是也发生在国际货币基金组织(IMF)对第三世界发展中国家的帮助上吗？这样的一个国家越多地接受IMF帮助并服从其条件或接受其建议，则它就越多地依赖IMF，就越多地需要帮助，这难道不是真的吗？

着相同的路线，就不含咖啡因的减肥可乐来说，我们喝的是虚无本身，是所有物的纯粹外表，那实际上只是空无的一个外壳。

这个例子澄清了三个概念的内在联系：马克思主义的剩余价值概念，作为剩余快感（拉康曾直接参考马克思的剩余价值而详细阐述过这个概念）的拉康的对象 a 的概念以及弗洛伊德在很久以前就认识到的超我悖论（the paradox of the superego）：你喝的可乐越多，你就越渴；你得的利润越多，你就越想得到更多；你越顺从超我命令，你就越有罪——在这三种情形中，由于"你给予越多（你偿还债务越多），所欠就越多"（或者"你越多地拥有渴望的东西，你就越是缺乏，就越是渴望"；或者——如用户至上主义者的见解——"你买的越多，不得不消耗的就越多"）这个过剩逻辑，平衡交换的逻辑就被打破：换句话说，这是个正好与爱的悖论相反的悖论，在爱的悖论中，就正如朱丽叶对罗密欧所说的不朽的话："我给你的越多，我拥有的就越多。"自然，这种破坏的关键是剩余快感，那个对象 a，它存在于（或者无宁说持续于）一种弯曲空间中——你靠得越近，它就越逃离你的掌握（或者你越是拥有它，缺乏得就越多）。①

或许性别差异在这儿以一种意想不到的方式发生了作用：男人的超我比女人的超我强有力，那是因为，相对于象征法则（symbolic Law）之抚慰功能的剩余快感过剩，与男人而非女人强烈地

① 臭名昭著的伊拉克"大规模杀伤性武器"提供了对象 a 的另一个例子：它们是难以捉摸的实体，从未被从经验上规定过，是一种希区柯克的麦克古芬，被认为隐藏在最异类的、最不可能的地方，从（有点合乎逻辑的）沙漠到（有点失去理性的）总统官邸的地下室（以便于当官邸遭到轰炸时，它们可以毒杀萨达姆及其所有随从）；据说目前数量非常大，而且始终由工人对其进行魔术般的移动；它们越是被破坏，他们的威胁就越是全面和强大，就好像它们绝大部分的清除会奇迹般地提高其剩余部分的杀伤力——由此定义，它们永远不会被发现，并因此就越是危险……

联系在一起。在父权功能方面，抚慰的象征法则与过剩的超我指令之间的对立当然是父亲的名义（Name-of-the-Father，象征性父式权威）与被允许享有所有女人的“原始父亲”之间的对立。在此，关键在于记住这个强奸犯“原始父亲”是一个男性的（强迫症的）而不是女性的（歇斯底里的）幻像：正是男人们，只有当他们与象征秩序（symbolic order）的整合被一些潜在的关于无束缚的过剩快感的幻像——它体现在满足、走入极端、超越界限并不断地强加限制的无条件的超我命令中——所维持时，他们才会容忍这种整合。简而言之，这就是男人，在他们身上，与象征秩序的整合由超我例外来维持。

这种超我—悖论还让我们对当今艺术场景的机能有了新的解释。其基本特点不仅是非常可叹的文化商品化（艺术对象为市场而作），而且还是不被注意到但却更加关键的对立运动：市场经济本身日益增长的“文化化”。伴随着向第三经济（服务、文化商品）的转向，文化愈发不能成为幸免于市场的特定空间了，它不仅愈益成为市场空间的一部分，而且越来越是中心成分了（从软件娱乐业到其他传媒产品）。市场与文化之间的这种短路导致陈旧的挑衅、震撼现存机构的现代主义者先锋派逻辑的衰落。今天，越来越多地，文化—经济机构自身为了在竞争的市场条件下进行再生产，不仅要容忍而且会直接地挑起愈益强劲的震撼效果和产品。只要想想最近视觉艺术趋势就足够了：拥有简单雕像或加框绘画的日子再也不存在了——我们现在得到的是这样的展览：没有图画的框架，死掉的母牛及它们的排泄物，人体内脏的录像（胃镜检查和结肠镜检查），嗅觉效果的内含物，等等，不

一而足。① 再一次，就像性欲领域一样，颠覆再也不是破坏性的了：这些令人震惊的过剩是体制本身的一部分；体制为繁殖自身而以它们为生。也许这就是后现代相对于现代主义艺术的一个可能的定义：在后现代主义中，越轨的过剩失去了其震撼价值，完全融入既定的艺术市场中。②

得出相同结论的另外一个方式就是强调在今天的艺术之中把崇高美的神圣空间与垃圾（排泄物）的粪便空间分离开来的差距如何正在逐渐变窄，直至对立双方达到荒谬的同一：现代艺术对象难道不越来越是排泄对象、垃圾（经常用有点儿书面化的语言来表达：如排泄物、腐烂的尸体……）？它们展示——占据、充斥——着物的神圣位置（place）。而且这种同一性在某种程度上难道不是整个运动隐秘的"真理"？每一种声称有权占据物的神圣位置的因素从定义上来说难道不是一个排泄物、一件永远不能

① 这种倾向经常导致喜剧性的混淆，一件艺术品会因此被误认为一件日常物品，或者正好相反。最近，在 Potsdamerplatz 这柏林最大的一个建筑工地上，许多起重机的协同动作被设计成一场艺术表演——无疑，许多事先不了解情况的路人会认为这是一个轰轰烈烈的建筑运动的部分……我自己在到柏林的一次旅行中就犯了正好相反的一个大错：沿着主要街道及在主要街道上，我注意到无数的巨大的蓝色管子，就好像供水、电话、电力等等错综复杂的蜘蛛网，它们不再是被掩埋到地下，而是公开展示。自然，我的反应就是这也许是另一个后现代艺术表演，这次它的目的是为了揭示城镇的内部，其隐藏的内在机械，有点类似于在电视上展现我们胃部或肺部的跳动——然而，很快我就被证明是错误的了，我的朋友向我指出我所看到的仅仅是城市地下服务网络其标准的维护和修理。

② 值得注意的是：正是拉康理论，以其剩余快感和剩余价值之间的联结在关于这样的事实——即对拉康的标准批评之一在于他的理论是抽象的、原康德的，论及非历史的象征性体系，没有意识到其主体物质（subject matter）的具体的社会历史条件——上为掌握这种新趋势提供了最好的理论框架。至于我们的例子，我们可以发现与这种批评形成鲜明对比的是，赞美艺术产品新型、多样、反复无常之形式的这种文化研究如何未能充分考虑到这些现象是以加速商品化的全球资本主义为基础的——正是拉康的理论使我们能够完全把这种联结概念化，有效地再次赋予文化研究的主题以历史意义。

“胜任其工作”的垃圾？这种相反规定(难以捉摸的崇高对象和/或排泄的垃圾)的同一性——伴随着那经常存在着的威胁，即一个人将会变成他者，庄严的圣杯所显示的将只是一堆狗屎而不是别的——铭写在拉康的对象 a 的核心部分。

在它的最根本的维度上，这个僵局就是影响升华过程的僵局——不是在当今的艺术产品再也不能真正地产生“崇高的”对象这种常识意义上，而是在一个更加彻底的意义上：升华的基本母体、中心的空无这一母体(matrix)被排除在日常经济循环之外的物的空白(“神圣”)位置，然后它被一个实证对象所填补，这个对象因此被“提升到物的高度”(拉康对升华的定义)——似乎正在愈益处于威胁之下；受威胁的正是虚空位置与填补其间的(实证的)因素之间的差距。因此，如果传统(前现代)艺术的问题是，如何以一个足够完美的对象来填补崇高物的空无(纯位置)——如何成功地将一个普通的对象提升到物的高度，那现代艺术的问题在某种程度上就是相反的了(并且是更加绝望的)：人们不再能够指望有一个(神圣的)位置的空无存在那儿供人类的人工品来占据，因此要做的事情就是照原样保持这个位置以确保这个位置本身将会“发生”——换句话说，问题不再是可怕的空虚及填补这个空无，而无宁说首先要创造这个空无。所以这样一个虚空的未被占据的位置与一个快速移动的不可捉摸的对象、一个无位置的占位者之间的互相依赖就非常关键了。①

关键不在于此，相对于结构中有效位置，存在着某个要素的剩余，或者没有要素可以填补的某个位置的剩余——结构中的虚空位置将仍会维持对某个将要出现并填补这个位置的要素的幻

① Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press 1987, p. 41; See also Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Chap. 5.

像；缺乏位置的过剩要素将仍会维持对目前还不知晓的位置的想像，等待它的出现。确切地说，关键在于结构中的虚空位置与缺乏位置的不定要素是自在地相关联的：他们不是两个不同的实体，而是同一个实体的正反两面——也就是说，同一个实体被刻在了莫比亚斯带(a Moebius strip)的两面。换句话说，悖论就是：只有一个完全"不在适当位置"的要素(一个排泄物，一堆"垃圾")能够保持一个虚空位置的空无，即马拉梅情境(the Mallarméan situation)，在此情境中只有位置会发生(rien n'aura eu lieu que le lieu)——当这种过剩要素"发现其适当位置"时，就再也没有什么纯位置能够从填补它的要素中区分开来了。①

理解对象和空无之间紧张状态的另一个方式就是通过不同的自杀方式(来完成)。自然，首先要存在着一种自杀作为"承担信息"(抗议政治的、色情的等等方面的不满)的举动，然后，照此传递给他者(比如，像聚众焚火这样的政治性自杀，这些事件据信会震惊并唤醒那些冷漠的公众)。虽然包括象征域的维度，但是从最基本方面来讲，这种自杀是想像的——简单的理由就是实施此行为的主体深陷设想的情景中，认为他/她的行为会对后人、对目击者、对公众及对那些将要以这种行为为榜样的人会有什么样的效果；由这些想像所提供的自恋式满足是很明显的……因而，

---

① 也许想像这种"只有位置会发生"的概念的一种方法就是看到传真机里吐出来空白纸时候的体验：这种空白意味着仅仅是机器出故障了而未能将另一头纸上的打印文本传输过来，还是另一头的人(很可能由于错误)放了一张白纸在传真机里(或者将文件纸插倒了——空白面朝下)？这儿我们不是遭遇了一种与尼采的"什么也不希望"(willing nothing)及"(积极地)希望虚无本身"(willing the nothingness itself)之间区别的机械类似吗？空白纸可以意味着"讯息未被传过来"或者"我们看到的空无就是发件人放入的讯息"。所以我们如何决定呢？通过仔细观看这张纸：如果纸上有些细微的污渍，一些无意义的物质残余，它就意味着空无就是讯息，也就是"只有位置发生了"——这不是"什么也没发生"，因为在某种意义上，空位本身已发生了……

在真实域中就存在着自杀：暴力的行为通道（*passage à l'acte*），主体与客体完全的、直接的统一。也就是说，对拉康来说，主体（$——“被禁闭的”虚空的主体）与其欲望的对象原因（剩余物，体现着“成为”主体的缺乏）之间确实存在着严格的相关性：仅仅就存在着一些抵制主体化的物质的瑕疵/剩余物而言，就存在着一个恰恰在其中主体不能够认识自身的剩余物而言，才会有主体。换句话说，主体的悖论在于它只是通过自己根本的不可能性、通过那永远阻止它（主体）实现完全的本体论身份的“在喉之鲠”才得以存在。

此处我们就可看出莫比亚斯带的结构：主体与客体是相互关联的，但却是以一种否定的方式关联着——主体与客体永远不可能“相遇”；他们所处的位置相同，但却是在莫比亚斯带相对立的两面。或者——用哲学术语来表达——在黑格尔根本对立的思辨一致性/同一性意义上，主体与客体是同一的：当黑格尔称赞庸俗唯物主义者“精神即骨头”这种颅相学论点的思辨真理时，他的观点并不是说精神真的可以还原为头骨的形状，而是说仅仅就存在着一些抵抗其精神的扬弃—占有—中介的骨头（一些惰性物质、非精神的残余/剩余物）而言，才存在精神（主体）。因此，主体与客体并不仅仅是外在的：客体不是主体据此确立自我同一性的外在界限，它是关于主体的外密性（ex-timate），它是其内在的界限——即，自身阻挠主体完全实现的障碍。

然而，在自杀的行为通道里所发生的恰恰是主体与客体的直接认同：在黑格尔意义上辩证过程与维持这种过程的真正障碍物之间是思辨的同一，客体不再在这种意义上与主体同一了——它们直接地相一致；它们发现自己处在莫比亚斯带的同一侧。这意味着主体不再是纯粹否定性空无（$），不再是无限的欲望，不再是寻找缺席对象的空无，而是直接地“陷入”对象，成为了对象；反之亦然——对象（欲望的原因）不再是空无的物化，不再是幽灵般

在场，仅仅实现那种维持主体欲望的缺乏，而是获得了一个直接的积极的存在及本体论的连续性。或者，用对象与其位置之间的最小差距、对象出现于其中的空无/间空(Void/Clearing)来说：在自杀的行为通道里发生的并不是对象从其框架内脱离，所以我们得到的只是空空的框架—空无（也就是，“只有位置本身发生了”）；更确切地说，所发生的正好相反——对象仍然在那儿；是空无—位置消失了；正是框架落入它所构造的框架内，所以发生的是象征开放的消蚀，是真实域的总体封闭。这样，自杀的行为通道不但不是死亡驱力的最高表现，而且正是死亡驱力的对立面。

对拉康来说，创造性的升华和死亡驱力严格说来是相互关联的：死亡驱力腾空（神圣的）位置，制造间空、空无、框架，而后它们由“被提升到物的高度”的对象所填补。在此我们遭遇了第三种自杀：定义死亡驱力的“自杀”，象征性自杀——并非“不是真正地死去，只是象征性地死去”这种意义，而是在一种更加精确的意义上：抹去定义主体身份的象征网络，切断使主体锚定在其象征物质之上的全部联系。此处，主体发现自己完全被剥夺了象征身份，陷入“世界之夜”，其中它惟一的依存物是最小量的粪便排泄物、一堆垃圾、眼中的一粒沙子、维持纯粹位置—框架—空无的几乎虚无(almost-nothing)，所以最终“除了位置什么也没发生”。因此，在崇高的位置上展示排泄物对象的逻辑与黑格尔的无限判断“精神即骨头”功能是相似的：我们对黑格尔“精神即骨头”的第一个反应就是“但这是无意义的——由于其绝对的、自我关联的否定性，精神与头骨这个死的客体的惰性正好是对立的！”——然而，对“精神”与“骨头”之间完全不和谐的这种认识正是“精神”，其根本的否定性……沿着相同的路线，在崇高的位置上看见粪便的最初反应是愤怒地质问：“这是艺术吗？”——但恰恰是这样的否定性反应、这种对象与其所占据的位置之间根本不和谐的经验

使我们认识了这个位置的特异性。

正好杰勒德·瓦杰克曼在他那部出色的著作《世纪对象》[1]中所暗示的那样，现代主义艺术的巨大努力不就是集中于如何保持最小幅度的升华结构、保持位置与填塞其间的元素之间的最小差距吗？这不就是为什么凯斯米尔·马里维奇(Kasimir Malevich)的"白色表面上的黑方块"表现还原空无(白色背景/表面)与元素(正方形的"深"着色)之间的生硬区别这种最基本的努力吗？换句话说，我们应该永远记住，正是马拉梅著名的只有位置会发生(*rien n'aura eu lieu que le lieu*)的时态(先将来时)解释了我们正在论及一个乌托邦的状态，从先验的结构性理由来说，它永远不可能在现在时态中得到实现(从来没有一个现在时间，在其中"只有位置本身将会发生")。这不仅是它占据的位置赋予对象以崇高的尊严，而且还由于仅仅这个对象的出现而维持了神圣位置的空无，所以位置本身永远不会发生，但却永远是某物，它将在被一肯定的元素打破后而"逆向地发生"。换句话说，如果我们除掉空无中的那个干扰其平衡的肯定元素，那个"现实的小不点"，那个过剩的瑕疵，我们就不会得到"像这样"的纯平衡空无——相反，空无本身消失了，再也不在那儿了。因此，把排泄物提升为一件艺术品，用之填补物的空无，其理由并不仅仅是为了表明"任何物都离开了"，对象最终是不相关的。因为任何对象都能够被提升并占据物的位置；确切地说，这种向排泄物的求助证明了一个绝望的策略，以确定那神圣的位置仍在那儿。

问题在于，现今在美学的渐进商品化及商品世界的美学化这种双重运动中，一个"美丽的"(从审美意义上说是愉悦的)对象越来越不能维持物的空无——因此，自相矛盾地，似乎维持这个(神

---

[1] See Gérard Wajcman, *L'objet du siècle*. Lagrasse: Verdier 1998.

圣)位置的惟一办法就是用垃圾、用可鄙的排泄物来填补它。换句话说，正是今天的艺术家，把排泄对象当作艺术对象来展览，他们远没有破坏升华的逻辑，只是徒劳地试图去挽救它。元素瓦解为位置本身的空无，其结果潜在地是灾难性的：没有元素与其位置之间的最小差距，那就完全没有象征秩序。也就是说，只有当每一个在场反对其可能的缺席的背景时，我们才是处在象征秩序之中(这就是拉康以其作为阉割能指的男根能指概念所要针对的：正是它的在场代表并呼唤自身可能的缺席/短缺，仅就这一点而言，这个能指在其最基本的方面才是“纯粹的”能指，是能指“本身”)。

因此，现代主义艺术的断裂最简洁的定义也许是，通过它，(艺术)对象与它所占据的位置之间的紧张状态会被反思性地加以重视：一件物体之所以成为艺术品不只是由于其直接的物质特性，而且是由于其所占据的位置，(神圣)物的空无位置。换句话说，在现代主义艺术中，某种天真永远地失去了：我们不再能够假装自己根据它们的属性直接制造了对象——即独立于它们所占据的位置——这些被制造出的对象“是”艺术作品。出于这个原因，现代艺术家的艺术永远分裂于两个极端之间，分别由马里维奇(Malevich)与马塞尔·杜尚(Marcel Duchamp)在其起源上所代表着：一方把对象与位置(“黑色的方形”)分离开来的间距作纯形式的标记；另一方可以把一件平凡的日常生活物品(一辆自行车)展示为一件艺术品，似乎是要证明艺术的构成不是以艺术品的质量为转移，而只是以这件物品所占据的位置为转移，所以任何东西，即使是狗屎，如果它发现自己处于适当的地点位置，那它就可以“成为”一件艺术品。现代主义者断裂之后我们无论做什么，即使是倒退回去按照阿诺·布莱克(Arno Brekker)来仿造新古典主义，那也已经被那种断裂“中介着”。

让我们选一位20世纪的“现实主义者”，比如爱德华·霍珀

(Edward Hopper)来进行分析吧:(至少)他作品的三个特点就证明了这种中介。首先,霍珀有广为人知的倾向,即从外面透过窗户框架——即使框定物体的窗户并不存在——去描绘那些在夜晚独自一人在强光照射的房间里的都市居民。一幅画以这样一种方式绘制,观众就会被迫去想像一个看不见的非物质框架,这个框架将他/她与被绘制的对象隔离开。其次,霍珀的绘画是超级写实主义的,这在观众眼里产生了一种现实感丧失的效果,好像我们面对的是梦幻、幽灵、空气一样的东西,而不是普通的具体事物(像他的乡村画中白色草一样)。最后,霍珀有关他妻子的系列画,他妻子独自坐在被日光强射的房间中,透过敞开的窗户向外凝视,这种事实体验起来就像是全球场景的一个失衡片断,它召唤着一个补充,指涉着一个看不见的外空间,就像一个没有对应镜头的电影镜头(事实上人们可以认为霍珀的绘画已经被电影体验所"中介")。

正是在这种意义上,人们试图断言艺术现代主义与斯大林主义在政治上的同时代性:在斯大林主义对"英明领袖"的拔高中,对象与其位置分离开来的差距也被引至极端,由此,在某种程度上被反思性地予以重视。在那篇意义重大的"苏维埃艺术中美的问题"(1950)的短文中,苏联评论家 G. Nedoshivin 声称:

> 在所有美好的生活素材中,占据第一位的应该是我们伟大领袖的形象……领袖人物崇高的美……是社会主义现实主义艺术中"美"与"真"相符合的基础。①

这种逻辑看起来如此荒唐。我们如何理解它呢?这些特点

① 引自 Julia Hell, *Post-Fascist Fantasies*, Durham, NC: Duke University Press 1997, p. 32.

并不是指领袖人物的实际特性——这里的逻辑与中世纪典雅爱情中被追求的女士的情况相同，正如拉康所强调的，她被描述为一个抽象的理念，所以“文学家们看到所有诗歌描述的似乎是同一个人……在这种诗歌的领域中，女性对象失去了所有真实的内容”①。女士的抽象特征显示了那个属于冷酷的、遥远的及非人性化的伴侣的抽象——女士决不会是一个热情的、富于同情心的并善解人意的同类：

> 借助于某种向艺术的升华，诗歌创作在于定位一个对象，对之我只能描述成可怕、非人性的同伴。
>
> 不会从她的真正个性、具体的德性、她的智慧、审慎或者甚至是能力角度来刻画女士的特点。如果她被描述为聪明，那仅是因为她体现了一种无形的智慧，或者因为她代表着这些智慧的功能而不是她行使了这些功能。相反，在施加于其追求者的测验中却是尽可能地专断。②

这与斯大林主义的领袖不是一样的吗？当他被欢呼为崇高及英明时，他不也是“代表着这些功能而不是行使它们？”没有人会认为马林柯夫、贝里亚和赫鲁晓夫是男性美的典范——关键仅仅在于他们“代表”了美的功能……（与斯大林主义的领袖形成对照，精神分析学者“在客观上”是丑陋的，即使他实际上是一个漂亮或性感的人：他占据了可怜人的不可能的位置、象征秩序的排泄物残余的位置，就这一点而言他“代表”了丑陋的功能）。在此

---

① Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, p. 149.

② Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992，第150页。

意义上，斯大林主义的领袖被指定为“崇高”只是照字面意思，而在严格的拉康意义上，他那著名的智慧、慷慨及人性的热情等等只是由这个领袖所体现的纯粹再现，这个领袖“我们只能将之描述为可怕的、没有人性的伙伴”——不是服从法律的象征性权威，而是一个多变之物，它“在施加于其追求者的测验中却是尽可能地专断”。因此，为了拔高美的崇高对象，斯大林主义领袖所付出的代价就是他彻底的“异化”：如那位女士的情形，“真正的人”实际上被当作偶像以及著名的公共形象的附属物。难怪照片修整行为会被如此广泛地应用于官方的照片中，其手段又很笨拙，以至于总是很明显地难以让人相信这不是一种故意的行为——似乎要表明有自己独特个性的“真正的人”将完全被异化的呆板肖像所代替。有关这种领袖的经常传闻是，几年前他实际上在一场车祸事故中丧生了，而近几年很少的几次公开露面则是一个替身，这样群众就可瞥见他们所崇拜的对象——这不就最好地证明这样一个事实，即斯大林主义的领袖其“真正的个性”完全是不相干的、可以替代的对象，因为这是不是“真正的”领袖抑或只是他的不具有真正权力的替身，是无关紧要的？这种把平凡的人物拔高至美的典范的行为——把美好化简为一个纯粹的功能概念——与现代主义者把一个“丑陋的”日常排泄物对象提升为一件艺术品的行为在严格意义上不是相互关联的吗？①

定位传统与现代艺术之间这种断裂的最具启发性的方式之

① 正是凭着这种背景人们才能够欣赏 Komar 和 Melamid 的早期(苏维埃)绘画，正如在他们的作品“斯大林和缪斯女神”中所例证的：他们将两种不协调的美的概念结合在同一幅绘画中：“真正的”美——古典主义的古希腊美的概念，作为失去的朴实单纯的理想(缪斯女神)——与斯大林主义的领袖的纯“功能”美。他们那讽刺性的颠覆性的效果不仅在于两种层次的离奇对比和不相称，而且——也许是更加——在于怀疑古希腊美本身并非如我们看来的那样“自然”，而是由某一功能性框架所决定的。

一就是参考绘画，它实际上是处于两者之间“消隐的中介”的位置：居斯塔夫·库尔贝(Gustave Courbet)著名的(声名狼藉的)“世界起源”(L'origine du monde)，描绘了一具不知羞耻地暴露着的、无头的、裸露的、被唤醒的女性身体，集中在其生殖器部位；这幅画被完全埋没了几乎一百年，最后——颇为相称地——在拉康死后所遗留下来的私人物品中被发现。① “起源”表达了传统现实主义绘画的僵局(死胡同)，当然传统现实主义绘画的最终目标——虽然从来没有完全地、直接地显示过，但总是在暗示，呈现为一种基本的参照点，至少是从阿尔布莱希特·丢勒(Albrecht Dürer)的《放逐》(*Verweisung*)就开始了——是裸露的、完全性别化的女性身体，它是男性欲望和凝视的最终对象。此处这个无遮蔽的女性身体发挥的功能某种程度上相似于经典好莱坞电影中的性行为，这在电影大亨门罗·斯塔赫(Monroe Stahr)给为其修改斯科特·弗茨杰拉德的《最后一个大亨》的编剧们的著名指示中有最好的描述：

> 任何时候，她都一直在我们视野中的银幕上，她希望与肯·威拉德发生性关系……无论她做什么，都是为了代替与肯·威拉德发生性关系。如果她漫步街头，那她正是前去与肯·威拉德发生性关系，如果她吃东西，那是为了有足够的力量以与肯·威拉德发生性关系。但你们决不要产生这样的感觉，除非得到完全认可，否则她是不会考虑与肯·威拉德发生性关系的。②

① 在对库尔贝的参照中，我吸收了 Charity Scribner, “Working Memory: Mourning and Melancholia in Postindustrial Europe”, dissertation Columbia University, 2000.

② F. S. Fitzgerald, *The Last Tycoon*, Harmondsworth: Penguin 1960, p. 51.

所以，裸露的女性身体是不可能的对象，恰恰是由于其不可再现性，这个对象承担着再现的最终地平这个功能，那个再现的显现被永远地推迟了——简而言之，就如拉康的乱伦物。于是，它的缺席，物的空无，就被美丽但并不完全裸露的女性身体的“升华”形象所填充——这些身体总是与那个东西保持着最小限度的距离。但传统绘画的要点(或者无宁说，根本幻想)是，“真正的”乱伦的裸露身体依然有待在那儿发现——简而言之，传统现实主义的幻想不在于忠实地表现被描述对象，而在于这样的信念，隐藏在直接的被描绘对象背后的是绝对的物，只有剔除阻止接近它的障碍或禁令，我们才能够获得它。

库尔贝在此所实现的是彻底的反升华姿态：他直接把先前现代主义艺术仅仅暗示的东西直接描述为其偏僻的参照点，他冒了这个险并由此径直走到了尽头——自然，这种行为的结果[以克里斯蒂文(Kristevan)的术语来说]就是将崇高的对象颠倒为可鄙的、可恶的、令人作呕的一堆粘液排泄物(而且，库尔贝继续以其精湛的手法详细描述把崇高与粪便区分开来的不精确的边界：在“起源”中，女人的身体保持着完全的色情吸引力，然而又正是由于这种过分的吸引，它变得令人厌恶)。所以，库尔贝的姿态就是一个僵局，传统现实主义绘画的死胡同——但正是如此，它又是传统艺术与现代主义艺术之间一个必然的“中介”——也就是说，如果我们要为现代主义“抽象”艺术的出现“扫清道路”的话，它则象征了一个不得不被完成的姿态。

由于库尔贝，关于永远缺席的“现实主义者”乱伦对象的游戏结束了，升华的结构倒塌了，而且现代主义的宏伟事业就是要在这种“现实主义者”约束之外——即在骗人的绘画表面背后真实存在的乱伦物这个信念之外——重建升华的母体(将物的空无与填充其中的对象分离开来的最小差距)。换句话说，由于库尔贝，

我们知道了在崇高的表象之后并不存在着什么物——如果我们强行穿过崇高的表象而达致物本身，我们所能得到的全部东西就是那令人窒息的作呕；因此重建最小限度的升华结构的惟一方法就是直接展示*空无本身*，作为空无—位置—框架的物，不要存在什么幻想认为空无是由一些隐藏的乱伦对象所维持的。① 现在我们可以以某种精确的方式——听起来有点自相矛盾——来理解，作为现代主义绘画开创之作，马里维奇的“黑方形”是“起源”的真正对立物（或颠倒物）：由于库尔贝，我们得到了乱伦的物本身，它威胁着要炸毁这块间空（Clearing），（升华）对象（会）在其中出现的空无；而由于马里维奇，我们则得到了其精确的对立面，升华的母体在其最基本方面被还原为前景与背景之间、整个“抽象”对象（方形）与容纳它的位置之间距离的空的记号。由此，现代主义绘画的“抽象”应该被视为对最终“具体的”对象、乱伦物的公开存在的一种反应，将之变为一个令人厌恶的可鄙的东西——也就是说，将崇高的东西变为排泄过剩物。②

此时历史唯物主义分析的任务就是在它们具体的历史背景中去定位这些过于形式的规定。当然，首先就是上述日用品世界

① 理解后现代艺术僵局的另一个方法也许就体现在前拉斐尔运动中：他们的绘画中有点危险地接近庸俗的那种崇高美似乎从内部被过分详细的强调所破坏——当人们逐渐意识到过度的细节似乎引导了他们自己的生活并由此以某种方式将奢侈、颓废、粗俗的象征引入到整个绘画中时，崇高和优雅美的第一效果就开始分解。

② 从乱伦对象一转向一卑鄙的直接表达到抽象的这个过渡在马可·罗思科的艺术发展中最明显地起着作用。马可·罗思科是在其母亲一系列的直接肖像画之后开始画那些著名的强着色抽象画的。人们忍不住要把罗思科晚期的抽象画理解为一种马里维奇的“黑方形”转成的颜色：最基本的空间对等物是相同的（中心方形映照着背景）；关键的差异仅仅是在罗思科的作品中颜色不仅仅是遮蔽所画物体的轮廓，而且更是直接发挥着绘画、发挥着呈现这些轮廓的媒介这一功能——罗思科不是给所画的形状上色，他直接用颜色画这些形状（或者，更确切地说是看这些形状）。

的美化：其最终的结果——用稍稍有点令人难过的术语来说——就是现在，真正的垃圾就是"漂亮的"东西，它们经常被用来从四面八方对我们进行轰炸，因此，逃避垃圾的惟一方法就是使垃圾本身进入空无的神圣位置。然而，情况却要复杂得多。一方面，由于(真实的或幻想的)全球大灾难(从原子核或生态灾难到大屠杀)的经验，其创伤的影响是如此强烈以致它们不再能够被设想为在由物的空无所支持的视野/间空中所发生的简单事件——在其中，真正的物不再缺席，即作为空无出现，作为实际事件的背景出现，但它却威胁着要直接出现，在现实中实现它自己，并因此引发象征空间的精神崩溃。另一方面，全球灾难的前景并不是20世纪特有的——那么为什么正好会在那个世纪产生这样的影响，而不是在以前呢？再一次地，这个答案在于美学(排除在社会交换之外的崇高美的空间)和商品化(交换领域)之间的逐步重叠：正是这种重叠及其后果、其升华能力的渐渐枯竭，使每一次与物的相遇都变成了一个毁灭性的全球灾难即"世界末日"。因而，难怪在安迪·沃霍尔(Andy Warhol)的作品中，我们发现占据着艺术品崇高位置的平凡的日常物品只不过是一排可口可乐瓶子。

四、从悲剧到喜剧

这个过程的主体间因果关系并不是不明确的。因为资本主义集中于对象a的剩余，所以它不再是主人话语的领域。就是在这儿拉康用他自己的术语接管并解释了《共产党宣言》中马克思主义的老话，资本主义如何打破了所有稳定的关系和传统，如何在其冲击下使“一切固定的东西都烟消云散了”。马克思自己解释说“一切固定的东西”并不仅仅主要指物质产品，而且还指为主体提供确定性身份证明的象征秩序的稳定性。因此，一方面，资本主义引进了一套惊人的报废动力学以代替那注定要持续几代人的稳定产品：我们被新的、更新的产品所轰炸，它们有时甚至在开始被完全使用之前就已过时—— 如果你想赶时髦，个人电脑必须每年都得更换；慢转唱片被CD所代替，现在则是DVD。当然这种持久创新的结果就是永远生产成堆废弃的垃圾。

> 现代和后现代资本主义工业的主要产品正是垃圾。我们是后现代人类，因为我们认识到，所有从美学上吸引我们的人造消费品最后终将成为残余物；简要地说，它将把地球变为一个巨大的垃圾场。你失去了悲剧感，

> 你感觉进步是可笑的。①

因此，资本主义不断地生产新的、更新的产品的动机，最引人注目的一面就是无用垃圾的成堆增长，旧汽车、旧电脑等物堆积如山，就像莫哈韦沙漠那著名的飞机“休息场”……在这些日益增长的不会动的、没有功能的“物质”堆中，这些东西不可能不以它们无用的、惰性的存在影响着我们，人们好像可以感觉到资本主义的动力已经停止了。那就是安德列·塔科夫斯基(Andrei Tarkovsky)电影的兴趣所在，他的名著《潜行者》(*stalker*)特别生动地体现了后工业的废墟：野生植被长得超过了废弃工厂，混凝土隧道和铁路充满了尿液，野生植物蔓生，迷路的猫狗徘徊于其间。在这儿自然与工业文明再一次地重叠，但却是通过一种共同的衰退——(不是通过理想化的和谐的自然，而是)通过分裂中的自然，衰退中的文明再一次处于被开发的过程中。最后的塔科夫斯基式场景是潮湿的自然景象，森林边的小河或池塘，里面充满了人类制造物的碎片(陈旧的混凝土板块或者生锈的金属块)。历史的最终讽刺在于这是一个来自共产主义东方的导演，他对生产和消费动力之引人注目的一面表现出了最大的敏感性。然而，也许这种讽刺显示了一个更深层的必要性，这种必要性取决于海奈·穆勒(Heiner Müller)所称呼的共产主义东欧的“候车室心理”。

> 发布一条通告：本次列车将于18：15分到达，于18：20分开出——但是它从来没有在18：15分到达过。接下来的一条通告是：本次列车将于20：10分到达，等

① Jacques-Alain Miller, "The Desire of Lacan", *Lacanian ink* 14, Spring 1999, p. 19.

> 等。你就继续坐在候车室里，想着：它肯定会在20：15分到达的。事情就是这样。在根本上，这也是对救世主企盼的情形。弥赛亚即将到来，这一点反复宣布，而其实你非常清楚他是不会来的。但不知何故，还是很高兴听到它被反复地宣告。①

然而，这种对弥赛亚态度的意义并不在于希望还保持着，而是这一事实：既然弥赛亚没来，人们就开始四处察看，注意自身周围环境的惰性物质性，这种惰性与西方形成对比，在西方，人们忙碌于永不停息的活动，他们甚至完全不在意正在自己周围所发生的一切：

> 因为文化中没有加速作用，德意志民主共和国（DDR）的市民们享受着与大地的更多接触，候车室就是在大地上建立起来的。遇到被耽搁时，他们会深深地体验他们世界的特质，其所有的地形学和历史学的细节……在东方，这种迟滞使人们积累经验，而在西方，向前行进的律令破坏了任何这样的潜能：如果旅行是一种死亡，它使世界变得平凡，那等待则造成了物质的自然增长。②

另一方面——正如引自于雅克-阿兰·米勒的最后一句话所表明的——这同样适用于人与人之间的关系：米勒用“主人—能指到对象 a 的转移”这种格式阐明了如下过渡：在主人话语中，主

① Heiner Müller and Jan Hoet, “Insights into the Process of Production: A Conversation”, *documenta IX*, vol. I, Stuttgart: Edition Cantz 1992, pp. 96-97.

② Scribner, “Working Memory”, p. 150.

体的身份是由 S_1 保证的，是由主人—能指（他的象征头衔——委任权）来担保的，这一能指是对确定主体道德尊严的东西的忠诚。对主人—能指的认同导致了存在的悲剧模式：主体竭力保持他对主人—能指——比方说，对给予他生命以意义和连贯性的使命——的忠诚，一直到最后，但由于抵制主人—能指的残余，他的努力最终失败了。相反，存在着易变的主体，它在主人—能指中缺乏任何稳定的支持，并且它的连贯性是通过与纯粹的剩余物/垃圾/过剩，与一些“不体面的”、天生喜剧的、小块的真实域的关系而维持的。当然，对残留物的这种认同引入了讽刺—喜剧的存在模式、不断瓦解所有牢固的象征认同这样一种拙劣的模仿过程。

这种转移的典型情形就是俄狄浦斯情结轨迹的变化状况：在古希腊，这仅是个令人同情的悲剧，主人公实施了谋杀行为，并英勇地承担了后果，但在现代性中，它却变成了自己的愚弄性拙劣模仿。在关于移情的研讨班上，拉康提到了克洛岱尔（Claudel）的*Coûfontaine* 三部曲，在这三部曲中，俄狄浦斯情结的弑亲被赋予了一种滑稽的扭曲：那个儿子确实向他父亲射击了，但没有射中，而那个恐惧的、有失威严的父亲仅仅死于心脏病发作……[①]（在这种精确的意义上说，不就有可能声称这已经是封建农奴时期的俄狄浦斯了吗？关于俄狄浦斯王，其在某种程度上就是从悲剧到喜剧过渡的第一个实例）。然而，正如拉康所指出的，这种纯悲剧的缺乏悖反性地使现代环境变得更加可怕：事实就是，尽管全部的恐怖事件，从古拉格集中营到大屠杀，但从资本主义起，就不再有严格意义上的悲剧了——集中营里的受害者或斯大林主义公开审讯的受害者并不完全处于悲剧困境；他们的情形并不是没有喜

① See Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Éditions du seuil 1991.

剧的——或者至少是荒谬的——方面；由此，所有的就变得更加可怕——这种可怕如此深刻以至于它不再能够“升华”为悲剧的地位；而且出于同样理由，它只有通过一个奇异的拙劣模仿/双重的拙劣模仿本身才能达到。

在此，如同在许多其他事情上，是黑格尔指明了道路。换句话说，难道不正是黑格尔，在著名的《精神现象学》一书的“自我异化的精神世界”这部分，提供了从悲剧到喜剧过渡的确定性描述，演示了在辩证中介的过程中，每个有尊严的、“高贵的”立场是如何转变成其对立面的？——献身于善这一崇高道德任务的“高尚意识”其真相是操纵性的、奴性的、剥削的“不正当的意识”：

> 因此精神所述的有关他自己本身的那种话语，其内容是一切概念和一切真实的颠倒，是对它自己和对于别人的普遍欺骗；而正因为其内容是普遍的欺骗，所以述说这种自欺欺人的谎言骗语时的那种恬不知耻，乃是最大的真理，这种话语就是下述音乐家所说的狂言呓语，这位音乐家，“他曾把三十种各式各样风格的歌曲，意大利的、法兰西的、悲剧的、喜剧的，都杂拌在一起，混合起来；他忽而使用一种深沉的低音，一直低沉到鬼神难辨，忽而又捏住嗓子以一种尖锐的假音怪叫得惊天动地，忽而狂暴，忽而安详，忽而装腔作势，忽而喜笑怒骂”（狄德罗，《拉摩的侄儿》）。对于一个沉静的意识，即对于那真心诚意地以声音的谐和也即以韵调的纯一为真与善的旋律的那种意识看来，这样的话语简直是“明智和愚蠢的一种荒诞的混杂，是既高雅又庸俗、既有正确思想又有错误观念、既是完全情感错乱和丑恶猥亵而又是极其光明磊落和真诚坦率的一种混合物”……这后一种精神

> 在它的言论里把一切只有一个音调的东西加以颠倒，那是因为这些自身同一的东西只是一种抽象，实际上它们就是其自己本身的反面。①

我们必须强调有关这个著名段落的两件事情。首先，马克思在他的《雾月十八》开头部分对黑格尔历史循环观念所作的著名“修正”(历史重复自己，第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现)对黑格尔本人已经生效：拉摩的侄儿在其疯狂之舞中，以一种拙劣的模仿方式重复着他叔叔，那个著名作曲家的伟大，正如拿破仑三世，这个侄儿以一种闹剧的方式重复着他叔叔拿破仑一世的事迹。所以黑格尔已经阐述了重复的两种模式在完全辩证张力下的对抗：即“严肃的”重复，历史偶然性以此“否认”历史必然性的表述(拿破仑必须失败两次)以及“喜剧的”重复，它推翻了悲剧的认同。其次，在这里我们可以清楚地看出辩证的过渡是如何在黑格尔那里起作用的——我们是如何从自在(In-itself)达到自为(For-itself)的。虽然“拉摩的侄儿”这个反常的演讲说出了“高尚意识”的真理，但他那坦率的对罪行犬儒主义式的供认却依然是虚伪的——他就像一个骗子，认为他可以通过公开承认他的欺骗行径来挽回声誉(或者，有人想要补充，就像西方学术界一位拿高薪的文化研究教授，他认为自己对西方学术中欧洲中心主义等等偏见不断的自责性批评可以以某种方式使其免于被牵连)。

这里的罪行关系到陈述主体与阐明主体(说话人的主体位置)之间的紧张状态：存在着这样一种方式，人们可以假装(说出)实情来说谎，也就是说，完全坦白地承认罪行是一种根本的欺骗，

① G. W. F. *Hegel*, *phenomenology of spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, pp. 317-318.

是保存某个人主体位置的完好无损、免于罪行的特定方式。简而言之,有一种方法可以避免责任和/或罪行,确切地说是通过一种非常夸张的方式强调责任或非常乐于承担罪行。就像上例中那个政治上正确的白人学者一样,他强调了种族主义的男性中心主义罪行,把承认这种罪行用作策略而不去面对这样的情形,即他作为一个"激进的"知识分子,完美地体现了他假装要彻底批判的现存的权力关系。所以——再回到狄德罗的"拉摩"——拉摩的侄儿的问题不在于他不合情理地否定了他威严的叔叔的"高尚意识",这种行为太激进并具破坏性,而在于正因其过分,这种行为还不够激进:夸张的不合情理的内容似乎要推翻他叔叔那威严的演说,在这儿却隐瞒了这个事实,即在两种情况下,主体的阐明位置都是相同的。供认越坦白,包括公开承认他自己立场的矛盾,它就越虚伪——同样地,在今天众多的访谈节目中,对性生活等最隐私的细节的公开坦白,实际上并没有说出任何有关主体的内心真实情况(也许是因为确实没有什么可说的吧……)。

与马克思主义政治经济学批判的联系更加明显了:对于黑格尔本人来说,这种对高尚意识的内在颠覆在货币这样一种无关紧要的小块现实(金属)中找到了最终的表现,这种现实拥有神奇的魔力,可以把每一种规定,不管它如何高尚和严肃,都颠覆为其对立面,将之变为没有任何东西可以抵抗的"疯狂之舞"。难怪黑格尔认为,作为这种完整的"高尚意识"的中介运动的思辨真理,无限判断"自我(*das Selbst*)即是货币(一块金属)"是颅相学"精神即是骨头"无限判断的新说法。在颅相学辩证法和财富辩证法这两种情形下,每一种凝固的规定的总体的"液化"、每种确定的象征特征的分裂都在其对立面达到顶峰:在纯主观性的辩证一致中、在否定性力量的辩证同一中,那种力量以一种无价值的惰性的

物、剩余物、垃圾(骨头,金钱)消解了每一种僵化规定。人们现在会发现拉康的答案是针对德里达下述主张的,“不管它(主体范畴)如何改变,不管为其赋予意识还是无意识,它都会通过它的全部历史线索,指涉由偶然事件干扰的在场的实体性,或自我关联的在场中的适当的/同一的身份”①:这个“实体性”不是主体本身的实体性,而是其客观对应物的实体性,是排泄残余/垃圾的实体性,它恰恰维持了作为虚空/空无/非实体的主体。所以我们确实拥有虚空的、非实体性主体——然而,正是如此,它必须由最小限度的“病态的”偶然性客体的瑕疵即对象 a 来维持。这个客体是主体性空无的悖反性替身;在它的他性中,它“是”主体自身。

我们都知道黑格尔对拿破仑“任何人在他仆人眼里都不是英雄”那句话的著名回答:“然而,这不是因为这个人不是一个英雄,而是因为这个仆人只是一个仆人,他的行为只是陪伴这个人,这个人不是作为一个英雄,而是作为一个吃饭、喝酒、穿衣的普通人。”②——简而言之,这个仆人的目光不可能感知到这个英雄所承担的公益之世界历史维度。作为真实域残余的拉康的对象 a,它的基本教训是黑格尔必须要加以补充:为了使主体同英雄发生移情关系,为了把一个人当作英雄加以尊敬,了解其行为的世界历史维度是不够的;为了让这种了解成为一种真正的崇拜,它必须由一些细节来加以补充,这些细节来源于这个英雄特殊爱好的“病态”领域——正是这仅有的“一小块现实”,这个与公共面具背后(一些个人的弱点或类似的“可爱的癖好”)“真人”的接触最终

① Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1976, pp. 68-69.

② 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1979 年版,下卷,第 66—67 页。

把模糊的欣赏变成了真正的崇拜。所以对于有效地发挥英雄功能的英雄来说，仆人那隐秘的凝视必须支持他的公共形象——或者，用拉康的话来说，对象 a 的病理学必须支持 S_1，即主人—能指、英雄的象征委任。现今，这个逻辑似乎得出了自我毁灭性的结论：我们不再仅仅关注公共形象的私人病理，或者直接期望这些公共形象公开展示他们"普通人性"的符号——表现癖访谈节目的经验正是把内心深处隐私的(性等方面)特质公开坦白出来的这种行为同样能使一个人出名，将他/她变为一个公共形象……

现今，寻找"真我"成为一种时尚——拉康的答案就是每个主体都被分割分两个"真我"。一方面，存在着主人—能指，它描绘主体的自我理想、他的尊严、他的命令的轮廓；另一方面，存在着象征过程的排泄剩余物/垃圾，一些维持主体剩余快感的可笑的详细特征——精神分析的根本目标是使接受精神分析的主体能够完成从 S_1 到对象 a 的过渡——以某种"你是那个"的经验来认同秘密地维持其象征认同尊严的排泄残留物。因此，这个过渡就是从悲剧到喜剧的过渡——其重要的经验就是对象 a 并不是仅仅要逃避庄严，而是在其中最高层次和最低层次达到了一致：对象 a 恰恰是象征冷漠的零度，在这一点上圣杯本身显示的只是一堆狗屎。而且，注意从象征认同到与排泄残余的认同这一过渡是如何转向——在相反的方向完成——象征认同的过程，这一点是至关重要的。那就是说，关于象征认同严格的精神分析观念，它的悖论就在于，在定义上它是一个错误的认同，是对他者对我的误解方式的认同。我们来举一个最基本的例子：作为一个父亲，我知道自己是一个无原则的懦弱者，但同时，我又不想让儿子失望，他以为我是一个有尊严和强烈原则的人，随时准备为一个正义的事业而冒险，而我实际上却不是——因此我认同对我的这种误解，并且实际上当我开始按照这种误解行动时我真的"成为了自

己”(很惭愧在我的儿子看来我真的是这样的,而我实际上是在完成英雄行为)。换句话说,如果我们要解释象征认同,仅仅涉及我在别人看来是什么与我真正是什么之间的对立是不够的:当我在别人看来是什么变得比“我的社会面具下”的心理现实更加重要时,象征认同就会发生,就会强迫我去做“从我内心深处来说”永远不可能去做的事情。

那么我们该如何抓住这两个刻画象征过程的差距之间的差异呢?这两个差距是:主人—能指与“普通”能指系列(S_1 与 S_2)之间的差距,以及能指(S)的真正领域与对象的残留物/剩余物即对象 a 之间的更加根本的差距。有一个很古老的种族主义的笑话在前南斯拉夫很流行,说的是一个接受精神病专家检查的流浪汉。精神病专家一开始就给这个流浪汉解释自由联想是什么:对精神病专家的提示,你立刻说出你头脑里出现的反应。然后,这个精神病专家就开始做测验:他说“桌子”,这个流浪汉回答“与法蒂玛性交”;他说“天空”,流浪汉回答“与法蒂玛性交”;问任何问题流浪汉总是这样回答,最后那个精神病专家爆发了:“你根本没有理解我的意思!当我说一个词的时候,你必须告诉我你头脑里突然出现的、你正在想的!”那个流浪汉很平静地回答:“是的,我懂你的意思,我没有那么笨,但是我一直在想的就是与法蒂玛性交!”

这个种族主义笑话清楚地表明了黑格尔的“抽象普遍性”结构,但它却依然需要最终起决定作用的扭曲加以补充,这反映在另一个著名的笑话中。这个笑话讲的是一个学生,他的生物老师考查他不同动物的问题,但他却总是将答案最终还原为一匹马的定义。“大象是什么?”“是一种住在丛林中的动物,那里没有马。马是一种驯服的哺乳动物,它有四条腿,可以用来骑,在田间劳作,或者是拉车。”“鱼是什么?”“一种没有腿的动物,不像马。马是一种驯服的哺乳动物……”“什么是狗?”“狗是一种会叫的动

物，它不像马。马是一种驯服的哺乳动物……"等等诸如此类，直到最后，那个绝望的老师问那个学生："那好，请问什么叫马？"那个可怜的感到吃惊的学生不知所措，完全失去了镇定，他开始咕咕哝哝，并哭了起来，不能给出一个答案……

按照相同的路径，那个精神病专家给那个性饥饿的流浪汉这样的提示："与法蒂玛性交"，毫无疑问，那个可怜的流浪汉肯定会在惊慌——甚至忧虑——中被制服，不能产生任何联想：为什么？因为（与边沁自我相像理论相反，根据这个理论一个物体是它自身最好的肖像，就是说，它像它自身）一匹马就是一匹马，它不是看起来像或类似于一匹马；正如"与法蒂玛性交"就是"与法蒂玛性交"，不是由"与法蒂玛性交"这样的念头所产生的一些联想——马克斯兄弟那著名的悖论"难怪你看起来像以马利·拉乌利，因为你就是以马利·拉乌利"包含了一个不合理的短路（另一个类似的结构是列维-斯特劳斯提到过的一个有名的部落的结构。对这个部落的成员来说，所有的梦都包含着神秘的性含义——除了所有直接拥有性满足的人）。

用哲学术语来说，我们在这儿所遭遇的正是莱布尼兹那著名原则的反换命题，根据这个原则，如果两个事物完全相像，如果它们所有的特性都是无差别的，那他们在数字上也是同一的——即它们就是同一个事物：拉康能指逻辑的反莱布尼兹的教训就是，既然一个事物不会"像它自己"，相反地，相似性是非同一性的保证者（这个悖论说明了遇到相似者的奇异效果：他看起来越是像我，他的他性的深不可测就越是明显）。或者，用黑格尔的话来说：某物的"惟一性"不是基于它的特性，而是基于纯"太一"（One）的否定性综合，它排斥（否定性地关联）所有肯定的特性：这个"太一"（One）保证了物的同一性，它并不归属于其特性，因为它最终是它的能指。

因此我们现在拥有了普通能指系列与中心要素("马"、"与法蒂玛性交")之间的差异,为了充作前者的根本的组织原则,后者必须保持空白。类似的系列结构及其例外解释了印度毁灭女神迦梨的形象:她通常被绘制成一个可怕的、美杜莎似的实体,拥有无数只手足,摆出进攻性姿势——然而,正如每一个印度人所知道的,关键在于,在这些手足中隐藏着某种元信息(meta-message),一只小手以抚慰的姿态伸展出来,似乎是在说:"不要把这个荒唐可怕的景象太当真!这只是一种力量的炫耀,而事实上我并不真的那么险恶,而且实际上我爱你们!"这种异常的信号正是我们要在某种侵略形式中所要寻找的……

把象征区别本身的无穷过程从"最终得到的"残余物中分离出来的差距——这儿的结构就是被突然逆转所打断的无限(从黑格尔"假无限性"这个意义上来说)再分的结构——完全不同于把独特的主人—能指系列从普通能指系列中分离出来的那个差距。用数学术语来说,当分割开的两部分不再是两个一半、先前要素的部分时,当我们不再在某物与另一物之间作出区分,而是在某物与无之间作出区分时,人们就可能说我们到达了尽头;或者用能指的逻辑学术语来说,能指渐进的可辨别的分割只有在这样的时候才到达其尽头,即,当我们达到的分割不再是两个意指成对物的能指之间的分割,而是在这样一个能指与其缺席之间的"反思性"分割——不再是 S_1 与 S_2 之间的分割,而是能指 S(ignifier)本身与 \$ 之间的分割,\$"是"(被禁闭的)的主体自身的能指短缺或空无。这个"障碍"("\$"中的一竖)就是主体,它仅仅意味着没有什么能指可以充分地代表它。这就是对象开始出现的地方:精神分析称之"对象"的东西恰恰是一种幻想性的"填补物",它掩盖主体性的空无,为它提供存在的外表。这个结构可以以第三个笑话极好地表达出来,这回是来自现在的克罗地亚,是有关其前总

统图季曼的。

关于克罗地亚前总统图季曼的笑话大体上显示了拉康理论的一些利益结构——比如，为什么不可能与图季曼玩捉迷藏的游戏？因为如果他要藏起来，则没有人会操心去寻找他……只有人们真想找到他，那关于如何躲藏的一个很好的利比多点才会起作用。但最极端的一个例子是关于图季曼与他的大家庭在克罗地亚上空飞机上的。图季曼知道有传闻说许多克罗地亚人过着悲惨的不幸的生活，而他却和亲信们在聚敛财富，他说："如果我把一张百万美元的支票从窗口扔出去，至少会让一个捡到它的克罗地亚人过上幸福的生活，那将会怎么样？"他那谄媚的妻子说："可是，图季曼，我亲爱的，你为什么不把百万美元分成两张 50 万美元的支票分别扔出去？这样就会让两个克罗地亚人幸福的。"他女儿补充说："为什么不把百万美元分成四张 25 万美元支票扔出去？这样会让四个克罗地亚人幸福的。"如此等等，直到最后，他那孙子——那个公认的天真少年不知不觉地不假思索地脱口说出了真相——他说："但是爷爷，您为什么不直接将您自己扔出窗外而让所有的克罗地亚人幸福？"这儿我们理解了全部：就像阿基里斯试图赶上那只乌龟一样，无限的能指通过细分而接近不可能的极限，然后这个在"假性的无限"逻辑中被捕获的无尽级数就被组合、被包围、被完善，这是通过身体的衰落来实现的，这个身体的真实域代表了主体本人。通过其身体自杀性的衰落，这个主体并没有把"他自己包括在外"(include himself out)，而是正相反，他似乎通过把"他自己排除在内"(excluding himself in)来组合这个级数。这儿的身体就完全是用来填补无尽分割缺口的"不可分的残余"了。

五、受害者，到处都是受害者

后现代解构主义者也许会驳斥这样一种对“资本逻辑”真实域的直接指涉，说它过于“本质主义”，认为它没有考虑霸权斗争之根本的开放性和偶然性。那么我们想通过它说明什么呢？以南非为例：自然，种族隔离的结束并不直接受客观的“资本逻辑”及趋向于颠覆并侵犯所有自然边界的资本普遍化所约束——它是数千名无名自由战士英勇斗争的结果。然而，正如非洲国民大会（ANC）政府当前的窘境所表明的那样，种族隔离的结束使黑人多数派面临着真正的两难：为了消除种族隔离的影响，他们是否应该冒险真正地打乱资本的自由机能？或者他们是否应该与魔鬼——像美国的克林顿或英国的新工党——订立一个协约，并接受经济的基本非政治化，从而限制他们自己为文化、种族、性等方面权利的斗争？当今后现代政治学内部的霸权斗争确实有一个极限：当它触及到真正地打乱资本的自由机能这个要点时，它就遭遇了**真实域**。

1988年被审查过的最高报道就是所谓多边投资协议（MAI）这样一个秘密国际协议。MAI的最初目标是保护跨国公司的国外利益。这个协议通过给予那些跨国公司与其所在的东道国几

乎相等的权力从而在根本上削弱民族国家的主权。政府将不再能够给予国内公司比外国公司更多的优惠。而且，那些没有放松环境、土地使用及健康和劳动管制以满足外国公司要求的国家将被指控非法行动。如果主权国家强制推行过于严厉的生态或其他标准，跨国公司就可以控告这些主权国家——在北美自由贸易协约(NAFTA)之下(这是 MAI 的主要模型)，Ethyl 公司就已经控告加拿大政府，因为加拿大政府禁止使用其石油添加剂 MMT。自然，最大的威胁是对于发展中国家，这些国家将被迫为商业开发而耗尽他们的自然资源。MAI 的发起人，世贸组织(WTO)总干事 Renato Ruggerio 正在为这个计划喝彩，把它称作"全球新经济的章程"——这个计划是在秘密状态下经过精心制作和讨论的，几乎没有什么公开的磋商及媒体的关注。①

正像对马克思来说一样，市场关系提供了个人自由和权利观念的真正基础，这是备受称颂的全球新道德引人注目的一面。这种新道德甚至被一些新自由主义哲学家视为阻止一个新纪元开始的征兆，在其中，国际性社群能够执行一项最小限度的法规以阻止主权国家实施哪怕是在其领土之内的侵犯人性的罪行。沃克拉夫·哈维尔(Václav Havel)在他最近的一篇题为"科索沃及民族国家的结束"意味深长的短文中试图清晰地解释北约(NATO)轰炸南斯拉夫这个讯息：

> 将人权置于国家权利之上。南斯拉夫联盟共和国受到了盟军的进攻，而这些盟军并没有得到联合国直接授权。这种行为的发生并不是不负责任地出于侵略或

---

① See Carl Jensen, *Censored* 1999: *The News That Didn't Make the News*, New York: Seven Stories Press 1999.

> 者说出于对国际法的不尊重,恰恰相反,它是为了尊重国际法、为了尊重一种高于保护国家主权的法律的法律。盟国的行为是出于对人权的尊重,正如良心和国际法文献所规定的。①

哈维尔进一步详细阐述了这种"高等法律",他声称"人权、人的自由及人的尊严具有其超出可感知世界的深厚的根源……而国家是人的创造物,人类又是上帝的创造物"②。如果我们把哈维尔的这两个陈述解读成一个判断的两个前提,那合乎逻辑的结论只能是北约军队被允许侵犯国际法,是因为他们担当了上帝自身"高等法律"的直接工具——如果这还不是"虔诚的原教旨主义"的清晰的案例,则这个术语就失去了其任何最低限度上的一贯的意义。

由此,哈维尔的陈述正好强烈地维护了乌利希·贝克(Ulrich Beck)发表在1999年4月《南德报纸》(*Die Süddeutsche Zeitung*)上一篇文章中所宣称的"军国主义的人道主义"或者甚至"军国主义的和平主义"。这个术语的问题不在于它是一个奥威尔式的矛盾修饰法——这让我们想起了"和平即战争"以及其他来自《1984》的类似口号——同样地,它直接掩盖了其立场的真相(针对这种明显的和平主义—自由主义批评,我宁愿认为它是和平主义立场——"炸弹和屠杀永远不会带来和平"——这种立场是一种虚假,人们应该勇敢地认可这个军国主义和平主义的悖论)。很明显,两者都没有承认,轰炸的目标不是出于纯道德的考虑,而是根据不被承认的地缘政治和经济战略利益(马克思主义式的批评)有选择地进行的。确切地说,此问题在于纯粹人道主义的—道德的合法化(又一次)完全

① Václav Havel, "Kosovo and the End of the Nation-State", *New York Review of Books*, vol. XLVI, no. 10(10 June 1999), p. 6.

② 同上。

将军事干预非政治化，使之变成基于纯道德原因而进行的对人道主义灾难的干涉，而不是明确的政治斗争的干涉。换句话说，“军国主义的人道主义/和平主义”的问题不在于“军国主义的”而在于“人道主义/和平主义”：（对社会斗争的）“军国主义的”干涉就以这种方式被呈现为对（种族等）仇恨和暴力受害者的帮助，在非政治化的普遍人权中被认为完全是正当的。因此，我们所需要的不是“真正的”（非武装的）人道主义/和平主义，而是一种脱下非政治化的人道主义/和平主义伪装的“军国主义的”社会干预。

斯蒂文·厄兰格在《纽约时报》[1]上发表的对科索沃的阿尔巴尼亚人所受苦难的报道极好地概述了这种欺骗逻辑。其标题一目了然：“一名科索沃妇女，一个苦难的象征”。这个应该受到（北约干涉）保护的主体从一开始即被确立为无助的环境牺牲品，被剥夺了所有的政治身份并被置于极度的苦难之中。她的基本姿态是过度的痛苦、创伤性经验，这些模糊了所有的差异：“梅莉说，她已看得太多，她需要安宁，她希望这一切能够结束。”同样地，她超越于任何的政治反控之上——一个独立的科索沃不在她的议程之上，她只希望这些恐怖能够结束：“她支持一个独立的科索沃吗？梅莉说：‘你知道，我并不关心它是这样或那样，我只想所有这些能够结束，能够再次感觉良好，在我的地方、在我的家里与我的朋友和家人一起能够再次感觉良好。’”她赞成外国（北约）干涉是基于她的所有这些恐怖能够结束的愿望：“她希望能有一个解决方法，这个方法将那些‘身佩武器’的外国人带到了这儿，而她可不管这些外国人是什么人。”所以，她以包含一切的人道主义姿态同情所有各方：“每个人都遭受了足够的灾难，她说，‘我同情那些

① Steven Erlanger, “In One Kosovo Woman, an Emblem of Suffering”, *The New York Times*, 12 May 1999, p. A13.

被轰炸及死亡的塞尔维亚人,我也同情我自己的人民。但现在也许就要有一个结局、一个永远的解决方法了。那该是多好啊!'"在此,我们就有了北约干涉藉以援助的理想的主体—牺牲者的意识形态结构:不是一个具有明确议程的政治主体,而是一个无助受苦的主体,同情冲突中的所有受难各方,在地方冲突的疯狂行为中,他们认为冲突只能由那些仁慈的外国力量才能予以平定,这样一个主体,其最内在的欲望被还原为近乎动物式"再次感觉良好"的渴望……

由此,北约轰炸南联盟的最根本悖论不是西方和平主义者所抱怨的悖论(北约为了阻止科索沃的种族清洗而轰炸南联盟,实际上却引发了大规模的清洗并制造了它本想要阻止的真正的人道主义灾难),而是一个同牺牲意识形态有关的更深层的悖论:需要注意的关键方面是北约给予现在名誉扫地的"温和的"科索沃易卜拉欣·鲁戈瓦派别以特别待遇以反对"激进的"科索沃解放军。这就意味着北约积极地妨碍了阿尔巴尼亚人自己的全面武装抵抗。在塞尔维亚部队同意撤出科索沃之后,对科索沃解放军的不信任以复仇面目重新露面:在塞尔维亚部队撤出之后,当今的话题还是那个"危险",即科索沃解放军——如来自北约的消息及媒体喜欢说的那样——会"填补这个空缺"并接管该地。这种不信任所传递的讯息是再清楚不过了:帮助无助的阿尔巴尼亚人反对塞尔维亚怪兽是没有问题的,但是他们决不被允许声称自己是一个主权的、自力更生的政治主体,一个不需要仁慈的北约"保护"伞的主体而真正地摆脱无助。

简而言之,当北约为了保护科索沃受害者而进行干涉时,同时也就非常认真地关注他们将依然是受害者这一点;一个被战争毁坏国家的居民是一群被动的人口,不是一支能够自卫的活跃的政治—军事力量。因此在这个术语明确的弗洛伊德意义上,北约的策略是不正当的:是它们自己要对这个灾难事件(共同)负责,

而它本身却将自己表现为这个灾难的补救办法[就像帕特里夏·哈斯密斯(Patricia Highsmith)《女英雄》(*Heroine*)中那个疯狂的家庭女教师一样,为了能够有机会从熊熊大火中勇敢地救出孩子以证明自己对这个家庭的贡献,她烧了这个家庭的房子……]。这儿我们遭遇的又是牺牲悖论:就其仍然是受害者而言,被保护的他者是善良的,那它就是适合的(那就是为什么我们会被无助的科索沃母亲、孩子和老人的图片所包围,听他们讲述有关其苦难的令人感动的故事);一旦它不再表现得像是个受害者,而是希望靠它自己进行回击时,它就突然魔术般地变成了恐怖分子的/原教旨主义的/进行毒品交易的他者……于是至关重要的是,在这个全球牺牲的意识形态中,在这个(人类)主体自身被当作"可以伤害的某物"的认同中,清楚地认识到适合当今全球资本主义的意识形态模式。这个牺牲的意识形态是真正的模式——大多数时候公众目光是看不见它的,也正是这个原因它才是更加不可避免的——在其中,资本的真实域发挥其统治。

另一方面,消极姿态的完全离奇的魅力,就像德国高级大臣奥斯卡·拉封丹(Oskar Lafontaine)在某些左翼派系中的壮观退却一样,也见证了对反抗当今资本主义真实域的同样的拒绝:正是他辞职且又没作出任何解释,再加上他在大众媒介中的魔鬼化[从《太阳报》头版头条——"欧洲最危险的人"——到《比尔德》(*Bild*)上的一个侧面照片,就像被捕后在警察局里的照片],正是这个事实使他成为投射失败了的左派的全部幻像的理想屏幕——这些失败的左派抵制着占支配地位的第三条道路政治学。如果拉封丹留下来的话,他就会挽救福利国家的基本要素,恢复工会的特有作用,重新主张对国家银行"自治"金融政治学的控制,甚至还有阻止北约轰炸南联盟……将拉封丹提升至这样一个被崇拜的偶像地位有其积极的一面(它阐明了一个真诚的左派之

乌托邦欲望，这种欲望将打破第三道路的霸权立场，后者承认资本逻辑学具有无可怀疑的统治），尽管如此，仍然要提出一些怀疑，就是说有一些事情是虚假的：最简单地说，如果拉封丹真的能够至少实现其中一些目标，那他根本就不会辞职，而是继续做他的工作。因此，拉封丹的偶像地位只是在作为一个消极姿态时才有可能：正是他的辞职造成了这个空隙。依赖于这样的幻想，即如果外部环境（施罗德的机会主义等）没有阻止拉封丹做他的工作，那他实际上就会成就一些事情，我们把乌托邦左派的精力投放在这个空隙中。然而，真正的问题是：如果拉封丹没有被迫辞职，那将会发生什么？不幸但却最有可能的答案就是：要么是真正实体的无［即他会逐渐地“堕落”，被吸收进占支配地位的第三条道路政治学中，就像已在法国的莱昂内尔·交斯平（Lionel Jospin）身上所发生的那样］，要么就是他的干预会引起一场全球的经济—政治危机，从而迫使他再次辞职，并败坏社会民主主义的名誉而使它不能统治。①

我们可以在俄罗斯这样的国家最强烈地感受到全球化的僵局，这些国家似乎具有两个世界的最糟糕方面：共产主义的“极权主义”以及资本主义的自由主义。回到20世纪40年代，西奥多·阿多诺就指出，在晚期资本主义“被管理的世界”中，作为本我的内部驱力与超我的外在社会限制这两个极端中介机制的经典的弗洛伊德自我概念不再有效：在今天所谓的自恋人格中，我们遭遇的是超我与本我之间在损害自我的情况下达成的直接协约。所谓“极权主义”的最基本教训就是，在超我压力中再现的社

---

① 在这方面，拉封丹的跨台是一种类似于1968年布拉格之春领导人让渡的现象：苏联的干涉在某种程度上挽救了他们的面子——挽救了这个幻想，即如果被允许继续掌权，他们就能够真正地创造出“具有人类面孔的社会主义”、一种对真正社会主义和真正资本主义的真实的选择。

会权力直接操纵了主体的淫秽驱力，忽视自我的自主的理性能动性。按照相同的路径，如此解读当今俄罗斯——即在其中两个极端之间的一个固有平衡必会被打破——是令人误解的，这两个极端就是社会团结的共产主义遗产与开放市场竞争的残酷游戏：俄罗斯后共产主义情形的最关键特征是最黑暗的过去残余（秘密的克格勃基金）与最残忍的新型资本家之间的直接协约（甚至是一致）——当今俄罗斯象征性的形象是一个由前克格勃共产党员转变成的私人银行家，他们具有可疑的秘密背景……

根据媒体报道，在最近一次致力于政治—意识形态**第三条道路**概念的西方大国首脑会议上，当意大利总理 Massimo d'Alema 说人们不应该畏惧"社会主义"这个词时，克林顿——接着就是布莱尔、施罗德——不能控制自己，公开地突然大笑起来。这则轶事告诉了我们很多当今有关**第三条道路**议论之值得怀疑的特征。这儿至关重要的就是第二条道路的难解之谜：现在第二条道路在何处？也就是说：**第三条道路**的概念难道不正是出现于这一时刻吗，即在所有其他的选择方案，从真正的保守主义到激进的社会民主主义，在面对全球资本主义及其自由主义民主概念的胜利冲击之下遭遇失败之时刻——至少是在西方发达国家？因此，**第三条道路**概念的真正讯息难道不正是仅仅意味着*没有第二条道路，没有什么实际选择方案*，只能是全球资本主义，所以，在某种程度上是对伪黑格尔的否定之否定的嘲弄，这个备受称道的**第三条道路**将我们带回到了*第一也即惟一的一条道路*——**第三条道路**只不过是*戴着人类面具的全球资本主义*，即把全球资本主义机器——其功能尚未被干扰——的人类成本最小化的企图。

六、幻像的真实域

然而，这个幻像的幽灵性——与社会现实形成对比——真与(拉康的)**真实域**相同吗？埃里克·桑特勒(Eric Santner)对弗洛伊德的摩西形象所进行的讨论提供了幽灵性在意识形态中运作的一个完美的描述①：实际上有关这个形象的创伤性——关于犹太教与大自然(One Nature)异教徒的前一神教的宇宙宗教观的分离，在后者中，众多的神灵可以共存——并非简单地就是一神教的异教快感的压抑(神圣的秘密祭神仪式，意象……)，而是这种姿态的额外的暴力本质，这种姿态压抑异教并把教世主法则强加在普遍规则上。换句话说，犹太教一神教的"被压抑"不是异教徒神圣的秘密祭神和众神的财富，而是被否定了的它自己基本姿态的额外本质：就是说——用标准术语来说——是那种创立法律规则自身的犯罪，那种产生一个政权的暴力姿态，这个政权反作用地使这种姿态本身变得不合法/犯法的。桑特勒在这儿指涉的是众所周知的一个悖论"我们部落里没有食人者，我们昨天把最后

① See Eric Santner, "Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism", in Renata Salecl, ed., *Sexuation*, Durham, NC: Duke University Press 2000.

一个吃了”,把摩西设想为这样一个废除食人状况的最后的食人者的典型形象(而正相反,耶稣的形象却是作为最后的一餐,最后一个被屠杀并被吃掉的一个牺牲者——这是雷内·古拉德的观点,他将耶稣受难当作结束所有牺牲的牺牲)。①

所以,人们应该在象征性历史(即那套清晰的神话叙事以及构成共同体传统的意识形态—伦理指示——黑格尔所称呼的“伦理实体”)与其淫秽的他者之间作出区分,后者即是那不被承认的“幽灵的”、幻像的历史,它有效地维持着那种清晰的象征传统,但如果它要发挥作用,就必须保持排除在外的状态。弗洛伊德在《摩西与一神教》②(刺杀摩西的故事,等等)中所努力重建的就是这样一个幽灵历史,它萦绕在犹太人宗教传统的空间内。桑特勒运用了一种非常清晰的表达方式,它立即使人想起了拉康在他的讨论班《再来一次》中对作为**不可能的真实域**的定义:幽灵的幻像历史叙述了一个创伤性事件的故事,它“不会继续发生”③、不会记录在由其干预而形成的象征空间中——正如拉康所指出的那样,幽灵的创伤性事件“ne cesse pas de ne pas s'écrire”并没有停下来(或停止)不被书写(不去记录它自己)④(当然,正是如此,它继续作为非存在保持着,即它的幽灵性在场继续困扰着活人)。

一个人成为一个团体的正式成员并非仅仅是认同其清晰的象征传统,同样也相信支撑这个传统的幽灵维度:困扰着活人的不死幽灵、创伤性幻像的秘密历史通过其短缺和扭曲传输了“言

---

① See René Girard, *the Scapegoat*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press 1989.

② See Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, Pelican Freud Library vol. 13, *The Origins of Religion*, Harmondsworth: Penguin 1983.

③ Santner, “Traumatic Revelations”, p. 78.

④ Jacques Lacan, *Seminar XX*: *Encore*, New York: Norton 1998, p. 59.

外之意”。在犹太教的传统中，流传着这样一个著名的故事，说的是一个拉比在给他的一个年轻学生讲述一位看到上帝景象的先知的传说。当时那个年轻人急切地问拉比：“这是真的吗？这真的发生过吗？”拉比回答说：“它可能没有真正地发生过，但它是真的。”[①]同样地，对原始父亲的谋杀和其他弗洛伊德神话在某种程度上都是比现实还真实：他们是“真实的”，当然尽管它们“并没有真正地发生过”——它们的幽灵性在场支撑着清晰的象征传统。参照伊恩·哈金的近期著作[②]，桑特勒绘制了一条从叙事网络中标准的变化概念分离出来的精致线索，它允许我们讲述我们过去的连贯性故事：当人们从一种叙事表达向另一种叙事表达转换时，在某种程度上就是允许我们“重写过去”，新的“描述词汇”的出现必须要排斥/压抑其自己暴力强迫的创伤性过剩、旧的话语制度与新的制度之间的“消隐的中介”；只要这种“消隐的中介”仍然保持着不完整性、排斥性，那它就会继续作为其幽灵的他者场景而困扰着“实际的”历史。所以这个作为逻各斯规则基础的被排斥的（“原始地被压抑的”）神话就不只是一个过去的事件，而是一个永久的幽灵在场、一个只要当前的象征框架仍然有效就会始终存在的幽灵。

人们不应该将这种“原始地被压抑的”神话（这种“基本的幻像”）与众多矛盾的白日梦搞混淆，这种白日梦总是伴随着我们的象征承诺，允许我们去容忍他们。让我们回想一下（“直接的”）性关系的例子吧。彼特·霍格（Peter Hoeg）的《女人与猿人》（*Woman and the Ape*）成功地显示了与动物的性关系是当今全部性关系幻像的主要形式，关键在于这个动物是作为一个统治的男

① 这个故事归功于 George Rosenwald, University of Michigan, Ann Arbor。

② See Ian Hacking, *Rewriting the Soul*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1995.

性而出现的：与电子人—性幻像形成对比，在其中电子人通常是女人[《刀片的管理者》(*Blade Runner*)]——也就是说，在其中幻像是属于女机器人的——那个动物是个与女人性交并且完全让她满意的雄猿。这难道不是使两个标准的普遍白日梦物质化了吗？一个是女人的白日梦，她希望一个强壮的动物伴侣，一个有力的"野兽"，而不是一个歇斯底里的无能的懦弱者；另一个是男人的白日梦，他希望他的女性伴侣是一个程序极其完美的"玩偶"，能够实现他所有的愿望，而不是一个活生生的人。为了洞察根本的"基本幻像"，我们应该做的就是将这两个幻像共同展示出来：使我们自己去面对雄猿与女电子人性交这样一个令人难以忍受的理想组合，去面对男人与女人"正常"性交伴侣的幻觉的支持。对这种复制的需要，对作为幽灵阴影而伴随"直接"性行为的幻觉的补充这种需要，仍然是"不存在什么性关系"这一论断的另一种证明。

在《我最好朋友的婚礼》(*My Best Friend's Wedding*)壮观的最后一幕中，我们不是发现了一些相似的情况吗？在卡梅隆·迪亚兹的婚礼上，朱莉亚·罗伯茨(她"最好的朋友"，在整个影片中，她一直在试图使这场婚礼流产以便赢回那个新郎，她的前任男友)听任她前任伴侣的损失，接受了她亲密的同性恋朋友鲁珀特·埃弗雷特的建议，在所有婚礼宾客的面前与他表演了一场充满激情的舞蹈：与卡梅隆·迪亚兹及其新郎那"正式的"真正的一对相反，他们才是真正的一对，具有完全"直接的"性关系的一对。这儿关键在于，与那真正的一对相比，朱莉亚·罗伯茨和鲁珀特·埃弗雷特并没有涉及到性：虽然他们进行的是一场表演，虽然他们只是展示一个虚假的表象，恰恰因为这样，他们的表演在某种意义上比具有"真实的性"的另外一对的普通现实更加真实。简而言之，在严格的康德意义上来说，这次跳舞是崇高的：他们两人所表演的、他们用自己行动表明的东西是幻像，是不可能的乌

托邦之梦，那是另外“真正的”一对永远不可能达到的最终的“完美一对”……所以，再一次地，罗伯茨与埃弗雷特的姿态就是展示不可能的幻像，其幽灵伴随并复制了具有“实际”性行为的“真正的”一对——悖论就在于只要他们不是“真正的一对”，只要他们之间的关系永远达不到顶点（因为他们不同的性取向），他们就可以实现这一点。

所有这些的经验就是，在幻像与现实之间的对抗中，真实域处在幻像这一边。这在标准的好莱坞程序中是再清楚不过的了，在海斯法典（Hayes Code）审查制度规则的压力之下，主要叙述被逆向地置换成一个梦魇，所以在影片的最后，当灾难处于巅峰时，我们又回到了“正常的”日常现实中。为了避免标准的范例［从罗伯特·韦恩（Robert Wiene）的《卡利格瑞博士》（*Dr. Caligari*）到弗里兹·兰（Fritz Lang）的《窗户里的女人》（*Woman in the Window*）］，让我们来看看罗伯特·西奥多马克（Robert Siodmak）的《哈里叔叔的不寻常的韵事》（*The Strange Affair of Uncle Harry*）（1945）：这部电影在《所有电影指南》（*All-Movie Guide*）在线中被认定为“适合儿童观看”，但用来刻画其情节的“关键词”却是“乱伦、杀戮、浪漫、阴谋家、姐妹”——这真是一个极好的例子，它说明了“清白的”读物是如何与更加混乱的暗流共生存的。

甚至比《窗户里的女人》更严重，《哈里叔叔》利用了欲望及其实现的悖论。约翰·昆西，一个未婚的中年织物设计师（一个极好的平凡配角例子，由阴险的乔治·桑德斯扮演）与他的两个专横的单身姐姐住在一起，过着单调的生活。他的两个姐姐，大的叫海斯特，小的叫莱蒂，在新罕布什尔他们家族的庄园里照顾着他的生活。他遇见了黛博拉·布朗，一个来自纽约的时尚访问专家。不久他们的友谊就发展成为爱情，他请求她嫁给他。当黛博拉去会见约翰的家人，并把他们结婚的计划告知两个姐姐时，海斯特

为她的弟弟感到高兴，而莱蒂却感到强烈地嫉妒，并假装心脏病发作。约翰对莱蒂试图毁坏他的幸福感到沮丧及愤怒，他打算在她常喝的饮料中下毒来谋杀她。然而，由于差错，海斯特喝下了这杯专为莱蒂准备的饮料并死了。虽然莱蒂知道这个毒是针对她的，但她却承担了这个罪行并因谋杀姐姐而被判处死刑——尽管约翰公开抗议，说是他下的毒，但她拒绝证实他的自证其罪，因为她知道自己的死将会阻止他与黛博拉结婚。她对他说："我将把你总想得到的东西给你，从我这儿得到自由！"莱蒂知道通过这种方式她会让他永远有负于她，因为他的自由归功于她——通过承担罪行，让他活着，她就将他后半生的生活变成了单调的行尸走肉的生活。简言之，莱蒂毅然地承担了他的欲望（杀掉她），并因此通过实现它而击垮他。在这部电影的结尾，约翰醒来并发现他毒死姐姐的整个悲惨情形只是他的梦：是回来的黛博拉唤醒了他，他愉快地与黛博拉私奔去了纽约，把他的两个姐姐抛在了后面。

当然，悖论在于，正是这种将谋杀虚构化以抚慰审查人员的行为引进了另外一个病态要素——影片最终的结论就是"本片中心智最不正常的实际上也许就是那个男主角"①：他不像一个成年人那样简单地反抗他的姐姐，而是梦想一个精心设计的下毒计划，这个事实难道不是表明了他"对她具有性吸引这一点怀有深刻的犯罪感吗"？② 逆向的虚构化占据了主体，比起如果他真的要毒杀他的姐姐，他更加根本性地生成了这个小说：如果我们面对的是"实际生活"中的谋杀案件，那约翰最终将会成为某种外在强加的境遇（他有一个专横而占有欲又强的姐姐这个不幸的事实）

① *Film Noir*, ed. Alain Silver and Elizabeth Ward, London: Secker & Warburg 1980, p. 297.

② Film Noir, *ed. Alain Silver and Elizabeth Ward, London: Secker & Warburg* 1980，第 298 页。

的牺牲品——即，他会很有可能（我们观众也会）将责任推到环境上；然而谋杀企图的虚构化把叙述的事件更牢固地锚定在约翰自己的利比多倾向上。换句话说，这个虚构化的基本前提不是约翰本人维持着与莱蒂那种特有的亲密关系吗？——莱蒂的支配角色满足了约翰自己的利比多需求，他那进攻性的行动（谋杀她的企图）同样是针对他自己未公认的"热烈的依恋"的**真实域**。[1] 为了避免放弃与莱蒂的乱伦联结并与黛博拉结婚这个"幸福"的前景——这是他在无意识中所抗拒的——他不是梦想着他的谋杀行为吗？最后，当他醒来时，他这样做了，是为了逃避实现他在根本上爱恨交织的欲望的可怕前景，因为这种实现意味着构筑他生活的基本的"热烈的依恋"就解开了……（他摆脱了这个障碍，同时就更加负疚于他的姐姐了）。

---

① 这个术语取自朱迪思·巴特勒——*See The Psychic Life of Power*, Standford, CA: Standord University Press 1998.

七、为什么真理是荒谬的？

那么，那些由于其绝对的过剩、其不可忍受的现实，如纳粹对犹太人的大屠杀，而困扰着我们使我们不能简单地将之视为幻觉而不加考虑的幽灵又如何呢？虽然这个事件推动了整个当代伦理的讨论，但它仍继续作为一个幽灵实体而困扰着我们，即使在历史事实的层面上我们（几乎）对它全然了解，但它仍不能被充分“说明”、融入我们的社会现实中。然而，在这儿我们是不是混淆了不可能融合进我们象征世界的两种不同的创伤形态：确实“并没有真正发生的”幽灵事件的幻觉叙事（就像弗洛伊德的原始弑亲神话）与确实发生过的事件的踪迹，后者由于过大的创伤性而未能融入历史记忆（就像纳粹对犹太人的大屠杀），以致我们不能将之记录为中性的、“客观的”观察者，并把它作为我们（过去）现实的一部分而加以接受——存在着一些有关它的幽灵性的东西，并不是因为它的情形是幻觉的，而是因为它过分的现实性？这儿关键就是要在幻觉的幽灵叙述与真实域本身之间作出辨别：人们应该永远不会忘记，被排斥的犯罪/违法的创伤性叙述是——似乎是——跟着（事实）行为而来的，它实质上是一个引诱，一个“原始谎言”，它注定是要通过提供他/她存在的幻觉基础而欺骗主体。

就这一点来说，人们可以精确地定义神智学神话时代叙事的神秘化，这种叙事声称详细叙述了产生于原宇宙的前本体论混沌的宇宙（充分构建的现实，逻各斯所控制）的起源。如此尝试模糊了这一点，即压抑性幽灵的“实质历史”并不是官方的公开的历史“事实”，而是幻像，它填补了使历史得以发生的行为的空隙。

在家庭生活的层面上，这个区别在所谓错误记忆综合征中是明显的：被揭露的“记忆”（被父亲诱奸/虐待）、困扰人的想像的被压抑的经历正是这样的“原始的谎言”，它注定要阻碍与最终的不可能性之石的遭遇，即“不存在什么性关系”的事实。在社会生活的层面上，这同样适合于为合法秩序提供基础的原始犯罪的概念：讲述其经历的秘密的叙事纯粹是幻觉的。在严格的哲学意义上，这种幻觉神秘化处于谢林的《世界》所规划的正中心。①

谢林在《世界》中所要努力实现的正是这样一种神话时代的幻觉叙事，这种叙事将能够从前逻辑学的原宇宙**真实域**来解释逻各斯本身的出现；然而，正是在《世界》三个连续草稿的每一个结尾——也就是说，正是在这个点上，从神话到逻各斯、从**真实域**到**象征域**的过渡在这个点上应该得到展开——谢林不得不假定一个离奇的决定—分离（*Ent-Scheidung*）行动，这种行动在某种程度上比“永恒过去”本身的**真实域**更加原始。因此，他连续三个《世界》草稿的反复失败正好显示了谢林作为一个思想家的正直：他彻底地足以去承认在原宇宙神话中为行动/决定提供依据的不可能性这样一个事实。于是在谢林身上，唯物主义与蒙昧主义的唯心主义之间的分离路线正好就涉及到行动与原宇宙之间的关系：唯心主义者的蒙昧主义从原宇宙中引出/产生了这个行动，而唯

① See F. W. J. Von Schelling, *Ages of the World*, or Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1997.

物主义断言行动的第一性，并公开指责原宇宙叙述的幻觉特点。

那就是说，就谢林的主张而言，即人类的意识产生于原始行动，这种行动把现在—实际的意识同幽灵的、影子似的无意识领域区分开来，人们将不得不问这样一个看似幼稚但实际上却极其重要的问题：这儿到底什么是无意识？谢林的答案毫不含糊："无意识"首先不是被驱逐到永恒过去的驱力的旋转运动；无宁说，它是那种决定—分离行动，借助于此，驱力被驱逐到永恒过去。或者——以稍稍不同的术语来说——在人类身上真正的"无意识"并不是意识的直接对立面，不是那模糊混乱的"非理性"驱力旋涡，而正是意识的建设性姿态作出决定的行动，借助于它，我"选择我自己"，即把这个多样性的驱力与我的自我的统一体结合在一起。"无意识"不是意识自我创造性"综合"行为所使用的惰性驱力的被动材料；确切地说，"无意识"在其最根本的维度方面是我的自我假定的最高行为，或者——用后来的"存在主义"术语来说——为了保持有效，我的基本"规划"的选择必须"被压制"、保持无意识、处于白天的光线之外；或者，摘引自《世界》第二稿的令人赞叹的最后几页：

> 一旦完成，行为就会立即沉入无底的深层，由此获得其持久的特征。这与意志是相同的，意志一旦在开始被设定并被引出外边，它就会马上沉入无意识。这是开始成为可能的惟一方式，这个开始不会停止成为一个真正的永恒的开始。因为在这儿它也认为开始不会知道它自己。行为一旦被实施，那它就是永远地被实施了。在任何意义上都是真正开始的决定不应该出现在意识之前；它不应该在脑子中被回忆起，因为那正好等于它的回忆。至于决断，他为自己保留了重新回到光明的权

利，他将永远不会完成这个开始。[1]

自然，我们在这儿遇到了“消隐的中介”逻辑：建设性的区分姿态的逻辑，一旦“非理性的”驱力旋涡与逻各斯世界之间的差异处于适当位置，区分必会陷入不可见。由此谢林的基本运动就不只是为处于可怕的真实域旋涡中的逻各斯理性的本体论结构世界提供依据；如果我们仔细解读他，就会发现在他的作品中有一种前兆，前本体论真实域本身这个可怕的旋涡(只有假装)是一个幻觉的叙事(对我们来说才是可以理解的)，是一个注定要把我们从真正创口引开的诱惑，是一种深邃的决定—分离行为。而且在现今，这个经验比以往更加适宜：当我们面临那种深深地存在于我们秩序井然的表象之下的恐怖形象时，我们永远不要忘记这种恐怖旋涡的形象根本就是一个诱惑，一个陷阱，它使我们忘记真正的恐怖存在于何处。

让我们以也许是出乎意料的例子来阐明这至关重大的观点，这个例子就是新近的两部电影：罗贝托·贝尼尼(Roberto Benigni)的《美丽人生》(*Life is Beautiful*)和托马斯·温特伯格(Thomas Vinterberg)的《庆典》(*Celebration*)。在贝尼尼身上，我们看到了一个父亲，他承担了一个几乎是母性的保护角色。这个父亲依靠纯粹的表象，为他的儿子编织了一个虚构的保护网，一种人造的安慰剂；而温特伯格却呈现了一个残忍的强奸犯父亲的形象，强奸他自己的孩子——在这儿，这个淫秽的父亲，非但不保护他的孩子免受伤害，他自己正是孩子们伤害的根源，为了兽性的快感……这儿至关重要的就是要避免这样的陷阱，即将这个两个截然相反的父亲(贝尼尼的保护性父亲与温特伯格的淫秽父亲)按照表象相对于现实这个轴线来思考：似乎对立就是

[1] *The Abyss of Freedom*, pp. 181-182.

纯表象（保护性的母亲般的父亲）相对于撕掉假象而变得可见的狂暴的强奸犯的**真实域**的对立。《庆典》告诉了我们很多关于现今**虚假记忆综合征**（被父母虐待）的情况，弗洛伊德的祖先 *Urvater* 中那个在性上占有他身边每一个人的幽灵人物是如何复活的——它正好告诉了我们很多人为的、虚假的特点。那就是说：对《庆典》简单的感性的看法告诉我们，所有这些有关"将资产阶级父权去神秘化"的伪弗洛伊德素材中有一些问题是错误的、虚假的，揭示了它淫秽的阴暗面：现在，这样的"去神秘化"听起来合理，但却是虚假的；它的作用越来越是作为对过去好时光怀念之情的表达，在当年，体验这样的"创伤"还真是有可能。为什么呢？这儿我们不是要涉及表象（慈善的提供保护的父亲）与将外表去神秘化后而变得可见的残酷的现实（兽性的强奸犯）之间的对立；相反，它是这文雅面具后兽性的父亲的可怕秘密，文雅的面具本身就是一个幻觉建构。

最近围绕本雅明·威尔科米斯基的《碎片》①的僵局在同一方向上指出：每个人都认定是作者模糊但真实的记忆的东西，即在他三四岁时曾被关押在 Majdanek，最后被证明是作者捏造的文学虚构。除了文学处理的标准问题外，我们是否意识到即使是在最痛苦、最极端的条件下幻觉投入和快感的"虚伪"显现也能得以运行是非常普遍的吗？也就是说，令人不可思议的是：通常情况下，我们制造幻想作为一种防护物以保护我们免受不可忍受的创伤；然而，在这儿，正是这最终的创伤性经历，这大屠杀的经历被幻想成了一种防护——防护什么呢？如此巨大怪异的幽灵就是失败了的象征权威"在**真实域**的回归"：父权衰落的颠倒、作为象征法则体现的父亲

① See Binjamin Wilkomirski, *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, New York: Schocken 1996.

的颠倒就是强奸犯即享受着虚假记忆综合征的父亲的出现。这个淫秽的强奸犯父亲的形象在可敬的外表下非但不是真实域，它自身反而是一个幻像构成，一个提供保护的盾牌——防卫什么呢？尽管其面貌可憎，但虚假记忆综合征的强奸犯父亲就不是最终的保障吗，即在某个地方，那儿具有丰富的不受约束的快感？所以，假设真正的恐怖就是快感本身的短缺，那会怎么样呢？

这两个父亲（贝尼尼和温特伯格）所共同具有的就是他们都悬置了象征法则/禁令的行为——父亲的行为，其功能就是将孩子引入那个具有苛刻需求的社会现实的世界中，孩子被暴露在这个世界面前，得不到任何母性的防护屏：贝尼尼的父亲为防止与社会现实的创伤性遭遇而提供了虚构的防护，而温特伯格的强奸犯父亲也是一个在（象征）法则的约束之外的父亲，他享受着达到充分快感的路径。由此，这两个父亲符合拉康想像域与真实域之间的对立：贝尼尼的父亲是一个虚构安全的保护者，针对非法暴力的真实域的残忍——所缺乏的是作为象征权威承担者的父亲，父亲的名义，能够促使主体进入象征秩序并由此进入欲望领域的禁止性的"阉割"代理。这两个父亲，无论是想像的还是真实的，都是父亲象征权威崩溃时所留下的。

所以，当象征法则失去其功效时，当它再也不能正常地发挥职能时，象征秩序的机能会发生什么情况呢？我们所得到的就是被很奇怪地去现实化了的主体，或者更确切地说，是被去精神分析化了的主体，就好像我们所论及的是机器人木偶，只会服从一个奇异的盲目的机制，很有点像他们在墨西哥拍摄肥皂剧时所使用的方法：因为极其紧张的时间安排（摄影棚每天都必须提供一段半个小时的系列连续剧），演员们没有时间事先知道他们的台词，所以他们要在各自的耳朵里配一个很小巧的话频接收机，布景后的小屋里有一个人只需简单地给他们读指令（他们要说什么

样的话，他们要表演什么样的动作）——演员们被训练得能立即把这些指令表演出来，没有一点耽误……

另外一个引自战争的例子可以帮助我们进一步阐明这一点。美国最近的军事干预，特别是1998年底针对伊拉克的“沙漠之狐”军事行动，其最根本的教训就是这样的军事行动预示着军事历史中的一个新纪元——在这种战争中，只有在不承担任何伤亡的限制下进攻力量才能运行（相同的观点在美国关于海外军事干预的每一项讨论中被反复提起，从索马里到前南斯拉夫——人们希望得到不会有任何伤亡的保证）。然而，这种将死亡本身从战争中消除的倾向不会诱使我们认可这样的标准概念，即如果战争不再是被士兵体验为另外的人将被杀死的遭遇，而是作为屏幕前或枪炮后远离爆炸的抽象行为，就像指挥几百英里以外战场上的导弹，在那儿它能击中其目标，那战争的创伤性将会减少。

当这样一个程序使士兵们减少负罪感时，它是否真的使焦虑减少就会引起争议——这是一种方式，可以用来解释这样的奇特事实，即士兵们经常幻想着在面对面的对抗中杀死敌兵，在用刺刀捅他之前看着他的眼睛（这是性的虚假记忆综合征的军事版本，虽然它们实际上从未发生过，但他们甚至经常“回忆起”这样的遭遇）。将这种面对面遭遇提升为真实的战争体验，这个文学传统由来已久（参见厄恩斯特·荣格的作品，他在第一次世界大战壕沟攻击战的自传中称赞了它们）。因此，如果真正的创伤性特征不是我正在杀另外一个人这样的意识（通过将战争“非人化”和“对象化”成技术程序而将之消除），而是相反地，正是这种“对象化”，它通过与敌人进行真实的个人相遇这样的幻像来产生补充它的需要，那将会怎样呢？它因此不再是纯粹的无菌战争的幻像，像电脑屏幕后的电视游戏那样运行，保护我们免受面对面杀死另外一个人这样的现实；相反，正是这种与敌人面对面的遭遇、

血淋淋的杀戮这样的幻像使我们构造用以逃避失去了个性的战争的**真实域**，这个战争已成为一场无特色的科技操作。

所以我们的主题现在应该是清晰的了：残酷的战争现实与没有伤亡的虚拟战争的概念相关，正好同 *Festen* 与贝尼尼的《美丽人生》相关这点一致，在这两个情形中，我们不是在论及隐藏了无感觉的大屠杀或性暴力的**真实域**（虚拟的不流血的战争，保护性的叙述）的象征虚构——更确切地说，在这两种情形中，暴力本身早已充作一个幻想的保护性盾牌，其中存在着精神分析的基础经验之一：彻底的灾难形象，远未能够为进入**真实域**提供通路，它只是作为反对**真实域**的保护性盾牌发挥作用。在性方面与在政治方面一样，我们在灾变脚本中躲避以避免真实的僵局。简而言之，真正的恐怖不是强奸犯祖先，不是仁慈的母亲般的父亲以他那幻想的防护保护我们免受其伤害，而是和蔼的母亲般的父亲本身——对于孩子来说，真正令人窒息的、精神生产的体验应该是有一个像贝尼尼那样的父亲，他以他那保护性关照，消除了过分剩余快感的所有踪迹。人们正是将这个强奸犯父亲幻想成一个反对这种父亲的令人绝望的防卫措施。

而且如果这也是谢林的最终经验：对最终的根据——这个长着数百只手的巨大的幽灵、这个威胁着要吞下所有东西的旋涡——的恐怖是一个诱惑，一个反对纯行为深渊的防卫，那会怎么样呢？另外一种接近幻像与**真实域**之间关系中这种相同的爱恨交织与紧张状态的方式就是通过海德格尔作为真理自身事件内在特征的离题/虚假主题。约翰·萨利斯（John Sallis）那篇著名的有关真理怪物的文章的开端就直接解决了这个难点：

> 如果真理是荒谬的，那会怎么样？如果它是怪物本身，是万物荒诞、万物畸形的特定的条件、特定的形状，

> 那会怎么样？但是，首先，它本身在其真正的本质上是畸形的、荒诞的吗？如果在真理本质内部，除了真理还有一些本质事物，从本性到本性内部的分歧，即真正的怪物，那会怎么样呢？①

在我们贸然得出草率的伪尼采哲学的结论之前，让我们来简要地思考一下这些陈述意味着什么。萨利斯的观点不是伪尼采哲学的"解构主义"概念，即"真理"是一个固定的、受限制性的秩序，是由某种强权强加在我们维持生活的想像力的自由繁荣之上的——真理的"怪物"存在于这个事实，即每种"真理的体制"使我们生活活力的自由流动变形并窒息。对于萨利斯这样一个海德格尔主义者来说，尼采以他那著名的真理概念，即"真理只是某种错误，没有它某类人就无法生存"②停留在真理与他者（虚构、错误、谎言）之间形而上学的对立之中，只不过实现了真理与幻想之间关系的反柏拉图主义的颠倒，歌颂虚构对生命潜能的提升。更确切地说，萨利斯追随的是结束海德格尔从作为符合的真理到作为揭露的真理的发展：在作为符合的真理之前（要么是我们的陈述符合"事物真正存在的方式"——仅仅因为在我前面真的有一个屏幕时，"有一个屏幕在我前面"才是正确的；要么是事情本身符合他们本质——如果他或她的行为实际上符合英雄的概念，那就可以说"这是一个真正的英雄"），事物本身必须向我们呈现它们的本来面目。由此，对海德格尔来说，"真理"就是（历史地决定

---

① See John Sallis, "Deformatives: Essentially Other Than Truth", in John Sallis, ed., *Reading Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press 1993.

② Friedrich Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner 1959，第493段。

了的)"间空",在那里,事物在我们看来是处于某一意义的地平内——即作为某一新纪元"世界"的部分。**真理**既不是"主观的"也不是"客观的":它同时表明我们积极参与这个世界以及外在于它的静态开放性,让事情以其本质出现。而且,作为划时代意义的决定性的存在揭示模式,真理并不是以任何先验的最高基础(神圣的意志、宇宙的进行规则……)为根据——在其最内在的存在上,它是一个"事件",是某种划时代性地出现、发生、"仅仅是碰巧"的事情。现在的问题是:这种真理观念如何在其正中心包含一个虚假(隐瞒、犯错、神秘),作为它的"基本的反本质"或"它的本来的非本质"?我们如何思考这个虚假而又不把它还原为虚假的形而上学形式之一,那种虚假是真理的消极的/否定的颠倒形式(谎言、幻想、虚构……)描述,而且本身早已是依赖于真理?当海德格尔谈及内在于真理事件本身的虚假时,在他的头脑中就有两个不同的层次:

> • 一方面,是这样的方式,当人们参与世俗世界内的事务时,他忘记了他所居于其中的意义地平,甚至忘记了这种忘记本身(典型的例子是,伴随着诡辩学派的兴起而发生的希腊思想的"衰退":直面我们存在的真正基础的哲学就变成了与不同论点的微不足道的游戏,与真理没有内在的联系)。
>
> • 另一方面,是这样的方式,只要意义本身的地平是一个划时代性的**事件**,它就会在关于它的出现的不可估计的神秘性那种背景上产生,并因此隐藏那种**神秘性**,就像森林中间被黑暗的浓密的树林所包围的一块空旷地。

先将这两个层次如何相互依赖这个难题放在一边,让我们集中在第二项,那个更加基本的层次上:把内在于**真理**的**虚假**理解

为不可估量的背景，每个重大的真理事件都在其上发生，这就足够了吗？即使是与拉康相似的类似物（只要我们承认它是合理的）似乎也会认为这个结论是公正的：同样对于拉康来说，为了使谎言适当，我们的语言早已事先参照了作为真理担保者的大他者（the big Other）——与一个简单的动物伪装相比，为什么人们能够一而再地伪装，这就是原因。他可以假借真理本身的幌子撒谎，就像弗洛伊德引用的那个著名的故事中的犹太人（当你真的准备到伦贝格去的时候，为什么你却告诉我你要去伦贝格？）①所以，对于拉康来说，在这个意义上本不是真理维度派生物的“虚假”将只不过是前象征真实域本身不可估量的厚度，是每个象征世界无法超越的背景……正是威廉·理查森（William Richardson）——从他对海德格尔和拉康的独特了解，并且在对萨利斯文章的直接回应中——得出了这个结论，他说：“当我听说海德格尔讨论忘河比真理本质更“古老”时，我知道了拉康的真实域真正意味着什么。”②

然而，在这里，我们还必须冒险再前进一步，这一步的必要性是由拉康本人指示的。当他详尽阐释虚假概念比真正的真理维度要古老时，他强调人的“向真理的实质性展示的迈进”如何成为“在全部存在中位置错乱（*Ver-rückung*）意义上人类存在的转换③”。当然，海德格尔所指的“错乱”不是一个心理或临床范畴：

① See Jacques Lacan, *Ècrits*, Paris: Èditions du Seuil 1966, p. 807.

② William Richardson, “Heidegger among the Doctors” in Sallis, ed., *Reading Heidegger*, p. 62. 这儿，顺便说一句，理查森很明显地与前两页他自己的声称相矛盾。在前两页他认为“拉康关于精神分析中无意识结构的问题无疑是存在主义的/本体论的（也就是在人类的层面上）”而且同样地，不能使存在感的根本的—本体论的问题成为主题：有关真理（拉康的真实域）本质的真正内核这样一个术语如何不涉及这种本体论问题呢？

③ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Vittorio Klostermann 1975-, Vol. 65, p. 338.

在其真正的基础上，当世界本身在某种程度上变得"脱节"、跑离轨道时，它显示了一个更加激进的、完全的本体论颠倒/失常。[1]这儿至关重要的是要记住海德格尔是在透彻阅读谢林《人类自由文集》(*Treatise on Human Freedom*)的那些年中写下这些话的。

---

[1] 人们应该在一个更为广泛的语境中处理"东方与西方"的普遍主题——"东方"与"西方"基本的象征性母体之间的全球差异。在"东方"观点其最根本的方面、最终的"现实"是虚空性的、"积极的空无"，所有有限的/确定的现实天生是"幻觉的"——达到伦理—认知真理的惟一可靠方式是宣布放弃作为条件的欲望，这个条件把我们束缚在有限对象内并因而成为苦难的最终原因——也就是说，进入了冷漠的涅槃福佑内。与这种立场相对照，"西方"母体的最内在核心是它存在着第三条道路：以康德—尼采的话来说，"不想往任何东西"与把我们束缚在积极的经验主义对象上的"病态"欲望之间的选项不是彻底的，因为在人类中存在着一种欲望，它不是"病态的"，而是对无本身的"纯"渴望。或者——用海德格尔的话来说（因为在他的原始忘河概念中，他最终得到了相同的观点）——"前本体论错乱"与人类条件本身是同质的，比沉浸在空无中的福佑与对"病态"欲望的沉沦两者之间的选项更加"原始"。

所以，拉康在有关东方涅槃概念上的立场是清楚的、不含糊的：我们，怀有欲望的人类，面临的最终抉择不是在（对虚假现实内的某事）欲望与放弃（废止）欲望、不渴望、沉浸在空无中作出选择；存在着第三条道路：渴望无本身，渴望作为无本身替代物的对象。拉康的立场不是说佛教"太强大"，只适合于那些能够有效地压制其欲望的人们；而对我们这些西方主体来说，因为被欲望的辩证法捕获，所以精神分析是我们目前所能达到的——就这样"对无本身的渴望"成为"消失中的中介"，成为第三条的、更加原始的选项，一旦我们将这种对立详细阐述为渴望与不渴望之间的对立时，它就会立即看不见。这第三个选项的存在洞悉了佛教立场在解释欲望出现中所具有的困难：为什么原初空无被打扰、欲望会出现？为什么人类被卷入因果报应的车轮中，对虚假现实的依恋中？这个僵局的惟一解决办法就是在涅槃本身内提议一种前本体论的混乱/倒置/骚动——也就是说，在涅槃和虚假表象之间的分裂之前——所以绝对本身（宇宙力量，或其他什么名字）根本是不正常的。这种倒置的痕迹甚至在像《星球大战》中达思·维德这样的流行文化的新世纪偶像中也是可辨别的：在这种观念中，真正邪恶的人是那样的人，他们得以使用使我们能够到达超越虚假物质现实之外的真正领域的力量，不过又会曲解/滥用这种力量，为了坏的、邪恶的目标来使用它。然而，如果这种变得不正当是原始的，那么这种最初的怪异切口/过剩以及涅槃与对虚假外表的渴望之间的对立要隐藏这种怪异，那会怎么样？

谢林的《人类自由文集》完全以一种本体论疯狂、以全部存在中人的位置的"错乱"（他的自我中心）洞悉了邪恶的起源；黑格尔在其早期作品中也指涉了这样一种本体论疯狂（"世界之夜"，主体从世界的完全撤退，其彻底的自我收缩），这是一种 *sine qua non*，是一种在"前人类自然"到我们象征世界的过渡中必然的相互中介的步骤（消隐的中介）。①

① 我在 *The Indivisible Remainder*（London and New York：Verso 1996）和 *The Ticklish Subject* 这两本书里详细地讨论过这个问题。这里强调的观点是海德格尔"穿越"现时代主体性的努力与新世纪的陈词滥调决没有关系，据此，现代西方文明（或者，实际上，犹太—基督教）的原罪是人的狂妄自大、其傲慢的假定，即他占据了宇宙的中心位置并且/或者被赋予了控制所有其他生命并为了自己的利益而利用他们的神圣权利。这种思想就是这种打乱宇宙权力之微妙平衡的狂妄自大会促使自然界迟早要恢复这种平衡；当今生态的、社会的和精神的危机被理解为宇宙对人类假设的合理响应。所以，我们惟一的解决办法由全球范式中的转移构成，要采取新的态度，谦卑地承认我们在全球生命秩序中的隶属地位……与这种支撑我们向"古代智慧"全部回归的观念形成鲜明对比，海德格尔完全意识到了"人在存在中的位置错乱"、人的出现不知怎的使实体的平衡"出轨"这样的事实在某种程度上比真理本身还要古老，是其真正的隐藏基础。所以人们应该完全拒绝赖纳·舒曼的解读，根据这一解读，海德格尔的"对存在的忘却"——本体论差异的形而上学遗忘，即存在本身的事件一地平与最高实体之间的混淆——等于对宇宙平衡的扰乱，等于给有利于其对立面的宇宙对抗性的一个方面以特权，由此将之提升至公理（见 Reiner Schürmann，"Ultimate Double Binds"，*Graduate Faculty Philosophy Journal*，New York：New school for Social Research，vol. 14，no. 2）；对于海德格尔来说，真理—事件只有在这样一个基本的"本体论不均衡"中才可能发生。真正的有疑问的和关键的要点在于海德格尔拒绝将这种"本体论不均衡"或者"错乱"命名为主体。

八、石头、蜥蜴和人

也许，精神分析能够使我们进一步把这种本体论疯狂的轮廓描述为创伤性的、完全荒谬的真理外密内核，它外在于真理，比真理还古老，而且同样是它必然的隐藏 / 撤退的背景 / 基础，精神分析能使我们做到这一点吗？我的论点是，对于“在全部存在中位置错乱意义上人类存在的转换”，对于这种神秘的 / 荒谬的中间事物——它再也不是前人类自然的、自然实体的非世界包围的**真实域**了，而且也不是间空的地平及在它内部所产生的东西——弗洛伊德是用死亡驱力来命名的，这无论如何都与把我们推向(自我)毁灭的一些“本能”没有关系。当海德格尔将此表现在他的《人道主义书信》(*Letter on Humanism*)中时，这在语言中与其被阐述为“存在的家”，但倒不如说它是间空本身的地平之“疯狂的” / 扭曲的内向基础。①

而且人们很想沿着这些方向直接理解“错乱”这个词的字面含义以再取得哪怕是一小步的进展：从精神分析的角度来看，人类“错乱”的真正的基本形态是什么？它不是那种所谓的“基本幻

① 有关死亡驱力更加详细的阐述，请参阅 Žižek，*The Ticklish Subject*，chap. 5.

像"吗？这个虚假的质子，"原始谎言"，比真理本身还古老。这个绝对特殊的病态的假想，它支撑着我们在世中、在这个象征世界中的存在，而且为了能够发挥作用，它不得不保留"原始压抑——引用海德格尔的话，那就是无蔽（*aletheia*）中心的忘河（隐瞒 / 撤退），作为揭示的真理的忘河。本体论幻像概念的悖论——甚至是丑闻——存在于这样的事实，即它推翻了"主观性"与"客观性"之间的标准对立；当然，幻像在定义上不是"客观的"（在"存在独立于主体感知"这样的质朴意义上）；然而，它也不是"主观的"（在"存在还原为主体有意识地经历的直觉"这样的意义上）。更确切地说，幻像属于"客观地主观的这样一个奇异的范畴——对你来说似乎是客观的、真实的方式，即使它们看起来并不是向你所展示的那种方式"①。

比如，当我们声称某个对犹太人自觉地怀有好意的人依然会持有深刻的他不曾自觉地意识到的反犹偏见时，我们难道不是声称（就这些偏见与犹太人实际方式没有关系，而只是他看待他们的方式而言）他没有意识到如何真正地看待犹太人吗？关于商品拜物教，马克思本人使用了"客观上必然的形式"这个术语。所以，当批判的马克思主义者遭遇到一个沉浸在商品拜物教中的资产阶级主体时，对他的马克思主义指责不是"一个商品可能在你看来是一个被赋予了特殊权力的神奇物体，而是它实际上就是人们之间关系的物化表现"；更确切地说，真正的马克思主义的指责是"你可能认为这个商品在你看来是社会关系的简单体现（比如说，货币只是授权你得到部分社会产品的某种凭证），但这不是事情对你所真正意味

① Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown 1991, p. 132. 当然，邓奈特是以纯否定的方式引用这个概念的，就如一个无意义的"卑微中的矛盾"。

的——在你的社会现实中，通过参与社会交换，你见证了这样的离奇事实，即一个商品在你看来实际上是一个被赋予了特殊权力的神奇物体……”

这也是指明拉康关于主体构造性“非中心”声明之意义的方式之一：它的要点并不是说我的主观经验由客观无意识机制所控制，对我的自我经验来说，这个机制是“非中心”，从而在我的控制之外（这是每一个唯物主义者所主张的观点）；但是，更确切地说，有一些事情变得更加不确定——我被剥夺了甚至是我最隐秘的“主观的”经验，事情“在我看来真正所意味的”方式构成和保证我的存在核心的基本幻像，因为我永远不能够自觉地体验和承担它。……根据这样的标准观点，由主体性构成的维度就是现象的（自我）经验的维度——一旦我能够对自己说：“无论有什么未知的机制支配着我的行动、感觉和思想，没有人能够夺走我现在的所看和所感”，那我就是一个主体。假定我正处于热恋之中，如果有一个生物化学家告诉我所有的热烈情感只不过是生物化学在我体内作用的结果，我会以坚持这个表象去回答他：“你所说的也许都是正确的，然而，没有什么能够夺走我现在正体验的强烈的激情……”

无论如何，拉康的观点认为精神分析学者是这样的人，他完全能够把这一切从主体身上夺走——也就是说，他们最终目标正在于剥夺主体的基本幻像，这个东西调节着他（自我）体验的世界。只有当主体的现象的（自我）体验（他的基本幻像）的一个关键方面对他来说不可理解时，弗洛伊德的“**无意识主体**”才会出现——是“原始的压抑”。在其最彻底的方面，无意识是不可理解的现象，而不是那个调节控制我的现象体验的客观机制。因此——与那个陈词滥调相反，即一个实体一旦显示出“内在生命”的迹象，显示出那个不可化简为外在行为的幻觉的自我体验的迹

象，那我们面对的就是一个主体——人们应该声称，正确刻画人类主体性特征的反而是那道把这两点分离开来的鸿沟，是下面这样的事实，即在最基本的方面，幻像对主体来说是不可理解的；正是这种不可理解性使主体"虚空"。由此，我们获得了一个关系，它完全推翻了主体直接体验他自己、体验他"内在状态"的这样一个标准的主体概念：虚空、非现象主体与对主体来说不可理解的现象之间的"不可能的"关系。①

由此，最根本的忘河不是不稳定的实体深渊，它位于它们在其中出现的间空之下，而是最根本意义上的现象自身，即决定事情在我们看来究竟如何的那个图式。这个假想在字面意义上"错乱了"，与"诸事物适当秩序"相脱节；它粗暴地给它强加某一偏见而歪曲了我们了解的世界。在其中存在着最终的丑闻：当我们面对某个个人征兆最强烈的方面时，一个人自我体验的全部一致性以一种不被承认的方式被"征兆的扭曲"、被一些异质的病理痉挛结合起来，所以当我们解开这个结时（当我们扰乱一个特定的、看起来微不足道的不能被触及的临界点时；当我们形成一个不能公开发表的价值不高的评论时……），这个人的世界就完全崩溃了。现在让我们来想像一下，在谢林"幼稚的"心理一宇宙思辨的幌子下，某种对这个母体的本体论夸张法——在这个母体内，某一"病态的"奇异旋转对我们"照样"不可理喻——依然粉饰着我们了解存在的全部方法、实体向我们展开的那种方式。这不是真理最终的怪物吗？——他依赖于一个前本体论的淫秽的异质假想，所以如果这个假想不再有效了，那真理本身就会瓦解。于是悖论就在于，幻像非但不是简单地扰乱 / 扭曲"诸事物的恰当平衡"，而是

① 有关基本幻像这个概念更为详细的描述，请参阅 Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies* ,chap. 1& chap. 4, London and New York: Verso 1997。

同时为平衡世界的每一个概念提供基础：幻像不是扰乱宇宙秩序的一个异质过剩，而是维持这种秩序之每个概念的狂暴的奇异的过剩。这就是人们如何能够理解海德格尔的那种观念的方式，那种观念强调了形而上学不能完全承认真理与隐藏在其中心的怪诞的内核之间的这种相互影响：形而上学的“幻想”(illusion)是：这种怪诞的外在身体从根本上是偶然的，它影响的不是真理本身而只是我们达到它的路径——即，形而上学不准备承认我们对真理的扭曲是以构成真理自身的内在扭曲为基础的。

支撑真理自身的这种怪物的鸿沟是如何关注人的最内在条件的呢？海德格尔在 1929 年到 1930 年的演讲课程《形而上学基本概念》的第二部分涉及了惰性对象(石头)、动物(蜥蜴、蜜蜂)以及人的不同本体论情形的详细讨论。他那著名的定义就是石头是非世界的，动物在世界上是微不足道的，而人是构成世界者，即与世界本身相联系。把这些区别的详细细节搁置于一边——而且，更为普遍的，有关海德格尔作品这几页的非凡特性(这儿，海德格尔为了证明他的观点对动物行为试验进行了详细的描述：他描述一只蜜蜂，当它的腹部被切掉后，如何继续从花中吸吮花蜜，因为它不具有吃饱所意味的正确体验……)——把动物定义为关于世界的“可怜”，人们应当集中注意这种定义的提问方式本质：相较于石头，一只蜥蜴以某种方式与石头、太阳等它周围的东西发生联系，但与人的方式不同。

(海德格尔非常清楚地意识到的)问题就是，“可怜”这个定义包含着与人类的一种含蓄比较：不是只有当我们早已预先假定人类的存在构成了它们的世界，动物对这个世界看起来才是可怜的吗？简而言之，这难道不是说这种规定没有内在地定义一个动物，就如它“自在的”，而是早已从神人同形同性论角度出发预设了人类是“万物的尺度”？当海德格尔承认其思考存在着成问题

的、不确定的特性时，在有关这些观念的那一章的结尾处，他提出了——以谢林的语气——一个大胆的推理假设，即动物也许确实以一种目前还不为人知的方式意识到了它们的缺失、它们相对于这个世界的"可怜"——也许存在着一种遍及整个生物自然界的无限痛苦："如果剥夺在某种形式上是一种折磨、匮乏和对属于动物的世界的剥夺，那么一种痛苦和折磨将必然渗透整个动物界以及差不多整个生命界。"①我谈到"以谢林的语气"是因为谢林写了关于所有生命自然界的"无限痛苦"、关于自然界中如何存在着一个无限的痛苦和渴望。既然自然界是被一种未确定的绝对的紧张所捕获，从内部被撕裂，不能"达到"或定义它本身——这就是为什么逻各斯和口语的出现在人类中不是一个扰乱平衡的自然循环的简单过剩，而是解决生命自然界无限痛苦和僵局的一个答案，一个其难以容忍的紧张状态的解决办法；似乎生命自然界本身正秘密指向、等待及渴望作为其救赎的逻各斯的出现。

在我们把这种观念视为一种疯狂的目的论思辨——它属于当然应该被遗忘的浪漫的永恒自然哲学领域——而加以拒绝之前，我们还是应该对它作更近一点的观察。难道我们没有在历史经验中遇到过类似的事情吗？让我们回想一下费利尼（Fellini）的《萨蒂里康》（*Satyricon*），这部电影以独特的手法描述了被一个无限的悲哀所渗透的古罗马快乐主义人物。弗利尼本人曾声明，作为一名基督徒，他想拍一部关于世界的电影，在这个世界中，基督教还未到来，基督教救赎的概念完全不存在。那时这些异教徒人物的奇特悲哀、一种基本的忧郁难道还没有见证这样的事实，即他们不知怎的早有预感，预知真正的上帝不久就要显现，他们

① Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press 1995, p. 271.

出生得只不过是有点早了，所以他们不能被救赎？而且这不也是黑格尔关于异化的辩证法的基本经验：我们不是面对着后来由于致命的侵入而失去的天国吗？——在天堂的乐趣中（作为对“朴素”的有机共同体的补偿）早已存在着一些令人窒息的东西，存在着对新鲜空气的渴望，对能够打破不可容忍的束缚的出口的渴望；这种渴望给天国引入了一种无法容忍的无限痛苦，一种突然爆发的欲望——天国中的生活总是遍布着一种无限的忧郁。也许这种悖论同样说明了根本的忧郁悖论：忧郁起初不是针对有机平衡的整体的天堂式的过去——由于一些灾难，它失去了；它不是一种由这种丧失而导致的悲哀；适当的忧郁反而标明了仍然处于天堂但早已渴望从中摆脱的那些人的态度：这些人，虽然他们仍然处于一种封闭的世界中，但对另外一个维度早已持有一种模糊的预感，那是他们所达不到的，因为他们来得有一点点早……

这样的解读不但没有使我们卷入思辨的目的论胡话之中，反而为避免朴素的进化论方法提供了惟一的道路——这种方法视历史发展为原始生命有机形式（从共同体到社会等等）的渐进瓦解。与此相反，这是发展的进化论观念，它本质上属于目的论，因为它设想了更高一级的阶段作为低一级阶段内在潜力配置的结果。与这种发展的进化论观念相对照，人们应该坚持这种观念，即新世界是为了解决旧世界中无法容忍的紧张状态而出现的，并且本身早已假借一种无限的悲哀和渴望作为一种否定的模式“出现”在旧世界中。

这就是沃尔特·本杰明在一个完全不同的层面上明确地用他的反进化论观念试图阐述的东西，这种观点认为存在着一个革命行动的救世主承诺，该行动将逆向地救赎过去本身：当前的革命将逆向地实现被压制的对过去的全部渴望、失败的革命尝试。以一种与进化论历史主义相反的适当的历史视角来看，这意味着，过去并不简单地就是过去，而是在其内部承担着它固有的对

未来救赎的乌托邦允诺：为了正确地理解过去时代，重视它得以产生的历史条件是不够的——人们还必须重视被这个条件背叛和压制的来世的乌托邦希望——它被“否定”，它并没有发生——所以过去的历史现实是它所表现的方式。为了理解法国大革命，人们还必须把注意力集中于被其最终的结果、普遍的资产阶级现实所压制的解放的乌托邦希望——十月革命也适用于这个道理。因此，我们正在面对的不是唯心主义的或唯灵论的目的论，而是历史时代的辩证法观念，其“具体的”定义必须包含被压制的潜能，这个潜能被其现实内在地“否定”了。

以更加清晰的术语来说：当我们说现在救赎过去本身，说过去本身包含指向现在的迹象时，我们并没有作出下列历史相对主义陈述：如何不存在“客观的”历史，我们如何总是站在现在的理解水平上来解释过去；在定义过去时代时我们如何总是——有意无意地——暗示我们现在的观点。我们现在所主张的是更加激进的东西：特定的历史姿态（与历史相对论相反）所“相对化”的不是过去（总是被我们现在的观点所歪曲），而是悖论性地，是现在本身——我们的现在只能被理解为（不仅在过去真正发生之事，而且）所压制的未来潜能的结果，这个未来包含在过去之中。换句话说，不仅是——正如福柯喜欢以尼采的模式强调的——每个过去的历史都最终是“现在的本体论”，我们总是在现在偏见的视野内理解我们的过去，在面对过去时我们实际上面对的是过去的幽灵，这个幽灵的复活使我们能够面对我们现在的困境。而且我们，“真正的”现在历史的当事人，不得不把我们自己理解为过去世代幽灵的物质化，理解为一个阶段，在这个阶段中这些前代逆向地解决他们的僵局。

那么我们如何回答那种习惯性的批评呢？那种批评强调对未来的忧郁的预感只有在我们从未来的视角来解读过去时才可

能被理解——即通过目的论棱镜来扭曲。难道不是说这种忧郁的预感并非"就是"，而仅仅是一种视角扭曲，是从我们将要采取的立场来曲解过去？（这种情形就像著名的关于语言出现的循环解释，这是意识形态基本母体之一："人们发明语言符号是因为他们有一些事情要互相述说"——似乎在语言之前，早已存在了一种对它的需要……）。然而，当马克思强调正是人类为猴体解剖提供了钥匙而不是相反时，他不正是为我们指明了脱离这种困境的方法吗？换句话说，进化论观点的错误就是接受那个"显而易见的"假设，即过去只是简单地存在着，在本体论上完全被构造着，而不是"开放的"、含有指向未来的踪迹。

这种提问方式还促使我们对拉康的某种基本立场的摇摆作出新的解释：首先出现的是什么，是能指还是真实域中的某些僵局？有时，拉康提出由作为原始事实的寄生性象征秩序对身体进行的创伤性殖民化：正是象征域的这种干涉，它脱离轨道、丧失协调，使处于平衡循环中的自然机体把自然本能转变为永远不可能完全满足的荒谬驱力，因为它被宣告向其道路永恒"不死的"回归，永远坚持着一个污秽的不朽。在其他时候，他以一种更加思辨—神秘的方式搜寻某种自然的过剩或失衡，一种发生故障的、荒谬的脱节，然后，他把象征秩序理解为一种派生的发明（干涉），它注定使这种荒谬的过剩的资产阶级所有权恶化，注定要克服它的僵局。人们很想声称正是在这里，在这两种描述之间，运行着把唯物主义与唯心主义分离开来的线路：把象征秩序视为第一性很明显是唯心主义观点，它根本上就是神对自然秩序进行干涉的一种新版本；而第二种描述——把象征秩序的出现视为对某种荒谬的真实域中的过剩的回答——是惟一恰当的唯物主义解决方案。

九、结构及其事件

这意味着结构与其事件之间的关系是无法确定的。一方面，事件是一个结构的不可能的真实域，是其同步象征秩序的不可能的真实域，是产生合法秩序的暴力姿态，这个合法秩序反过来使这个姿态成为“非法的”，使之归入到某物的幽灵性被压抑状况，那是永远不能被完全承认—被象征化—被公认的。总之，同步结构的秩序是一种对其基础事件的防卫形式，这个基础事件只有假借神秘的幽灵叙事才能洞悉。另一方面，人们也可以完全相反地主张：这种事件本身（原始的暴力的基础性姿态的神秘叙事）的状况最终不是幻觉的吗；幻像建构不是注定要通过对结构对抗性的真实域（僵局、不可能性）——它阻止结构性同步秩序实现其均衡——的隐瞒并使之不可见来说明那不可解释（秩序的起源）吗？总之，原始犯罪事件不就是派生的、反作用的“投射”，它注定要把同步对抗性／僵局转换为编年叙事次序的吗？所以这个循环就很完美了：结构只有通过隐藏其基础性事件的暴力才能发挥作用，而且这个事件的真正叙事最终只会是注定要解决衰弱的结构性／同步性秩序之对抗性／矛盾性的一个幻像。因此，再一次地，人们必须要在“永恒的”对抗性之不可能的真实域与幻觉的原始地被压抑的叙述——它作为不被承认

的但却是必要的幽灵增补——之间作出区别。

至于作为真实的行动这个观念，它意味着一个真实的行动是介于时间(Time)和永恒(Eternity)之间的。一方面，正如康德和谢林指出的，行动是这样一个临界点，在其上，"永恒干涉时间"、现世因果连续的束缚被打断、"某物显现一介入于无物"、"某事发生并不能被当作前述系列的结果／后果而擠塞过去(以康德的术语来表达，行动表明对现实性进行本体维度的直接干预；以谢林的术语来表达，行动表明这样的时刻，在这一时刻深邃的／非时间的同一性原则——"因为我做了所以我做了，没有什么特别的理由"——暂时中断了对充足理由的原则的支配)。另一方面，行动同时又是永恒中的／来自永恒的时间出现的时刻：正如谢林所指出的，行动是原始的决定一分离，它将永恒过去压制为纯共时性的僵局；它通过扰乱平衡、"单方面地"给予无差别的整体的某些方面以相对于其他所有方面的特权而"打破僵局"[1]，简而言之，一个适当的行动是战胜不朽、展开暂时性／历史性维度的"永恒"／"不朽"姿态的悖论。

为了抓住这至关重要的一点，人们必须记住没有什么"时间本身"，只有暂时性／历史性的具体视野，每个视野以闭塞的、它自己基础性姿态的"压抑"的原始行动为基础。用拉克劳的术语来表述就是：对抗性是由这种对抗性定义的社会星丛的"永恒性"的点，它是产生试图把它解决的历史过程的参照临界点。[2] 用巴特勒的术语来表达，"热烈的依恋"将可能是这种辩证"永恒性"的候选者——原始地被压抑的／被否认的利比多星丛不只是历史

---

① 有关这个行为的概念，参阅 Žižek, *The Indivisible Remainder* , chap. 1.

② See Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London and New York: Verso 1995.

的一现世的，因为正是它抑制产生并维持了历史化的多重模式。①

即使是如时尚这样一个明显微不足道的领域也提供了一个意识形态如何取代／隐藏阶级对抗的范例：比如说，砂洗牛仔裤时装通过提供既能为"下层人"又能被"上层人"占用的牛仔裤想像性地解决了阶级对抗——上层阶层为了与大众阶层看起来一致而穿砂洗牛仔裤，而大众阶层的成员是为了看起来像上层阶层的人才穿这种裤子的，所以当较低阶层的成员穿砂洗牛仔裤时，社会地位（贫穷）与衣服（用旧、破的牛仔裤）之间的表面上的全然一致实际掩饰了一个双重中介：他们模仿那些人，而那些人是在模仿一个想像的大众工人阶级模样……这里最具讽刺意味的是专门生产这种注定要模糊／取代阶级差距产品的公司正好叫 Gap（差距）。所以，以一个马克思主义者来说，Gap 最重要的理论经验就是每个阶级立场的主张完全是有区别的／问答式的：不仅在这样的意义上，即每个立场都通过与对立立场的对比来坚持自己的权利，而且——甚至是根本性地——在另外一种意义上，即立场 A 的主张总是已经以最低限度的反思方式发挥一种先发制人的攻击作用——它通过置换／模糊那个把它与立场 B（它的对立面）分

① 人们试图按照相同的方式来解释海德格尔从其早期原先验的"存在分析"到其晚期存在的历史这个概念之间的过渡：这种历史性的非历史内核难道不是海德格尔参与纳粹政治之不可解决的创伤吗？至于海德格尔在战后的沉默，持久地拒绝对其过去公开进行清算、并明确地谴责纳粹及他自己在其中的角色——这种沉默难道不是在讲述、在明确地证明他坚持对纳粹梦想之创伤性的"热烈的依恋"，证明他永远没有克服它、与其获得一定的距离、"并将他的纳粹过去永远解决掉"这样的事实？不，海德格尔不是简单地"压制"或"抹去"他过去的政治活动：他在晚年从公众生活中隐退更证明了伤口依然是剧痛的，主体依然是激动的并非常暴躁的，也就是说，对他来说惟一可以想像的政治活动就是纳粹活动，惟一的选择就是缩回到纯思想中（更有点像被骗的情人，他由于被情妇所背叛而感到失望，从此弃绝了任何进一步的性接触，即不能够走近其他女人，并因而在其对性关系的真正普遍性憎恨中证明了这个事实，即那次失败的交往仍然给他留下了创伤性的伤痕）。

离开来的差距事先回应 B 的可能的责难。因此，关于时尚：不仅是每个阶级或阶层都具有“表达”自己立场的独特时尚；不仅在于这种时尚不是内在地确定的，而且总是与它对立面的时尚相对照（法国工人戴贝蕾帽是因为他们的老板不戴这种帽子）；更为确切地说，关键在于被某一阶层认同的时尚总是由其结构对立面的时尚所中介，总是竭力置换这种对立。在这里反思性是原始的：从来不曾有最初的“单纯的”时刻——每个阶层穿着“适当的”服装（较低阶层的人穿着砂洗牛仔裤；较高阶层的人穿着熨烫整齐的黑裤子）；正是从一开始，阶级对立就被置换，就被先发制人的攻击和置换的反思性所掌握。

现在我们还可以冒险得出永恒与时间之间正确的辩证关系之准确的公式。“永恒”不是在时间之外存留这种简单意义上的非时间范畴，无宁说它是**事件或伤口**的名称，这种**事件或伤口**维持、展开暂时性维度，作为意图掌握它的不成功的尝试的系列／连续。这种**事件／伤口**的精神分析名称当然是创伤。创伤是“永恒的”，它永远不会被完全暂时化／历史化，它是时间循环所环绕的“永恒性”的这个点——也就是说，这是一个**事件**，只有通过它的多重踪迹，这个事件在时间内才是可以理解的。于是永恒性和时间（在暂时化／历史化的意义上）远远不是简单地对立的：在某种意义上，不存在没有永恒性的时间：暂时性是由我们对“永恒的”创伤未能掌握／象征化／历史化所维持的。如果创伤会被成功地暂时化／历史化，那时间的真正维度就会内爆／崩溃为一个永远的不朽的**现在**。这是针对历史相对论而提出的一个观点：它没有考虑到某些**永恒的创伤点**的意义，这些永恒的创伤点维持着暂时性本身。那么，如果我们声称每个具体的历史星丛都产生于自己的永恒性，这并不简单地意味着**永恒性**就是历史现实所产生的意识形态神话：**永恒性**更应该是被排斥的因而历史现实能够保持它的连续性。

在此，值得引起特别关注的是这些思考的神学结果。基督教诞生以前的宗教保持在“智慧”的水平上；他们强调每个短暂的有限目标的不足，鼓吹要么愉悦要适度（人们应该避免过分迷恋有限的对象，因为愉悦是短暂的），要么为了**真正的神圣对象**——只有它能够提供**无限的福佑**——而逃避短暂的现实。相反，基督教将耶稣作为会死的—短暂的个体提出来，并坚持信仰道成肉身这个短暂的事件是通向永恒真理和拯救的惟一道路。在严格的意义上，基督教是“爱的宗教”：在爱中，人们挑出锁定一个有限的短暂目标，它“比其他任何东西都有更多的意味”。相同的悖论还在皈依及罪恶宽恕这些特定的基督教观念中起着作用：皈依是一个暂时的事件，它改变了永恒性本身。晚年康德阐述了本体论的选择行为这个观念，根据这个观念，个人选择他永恒的特征，由此，这也就表明，在他的暂时存在之前，他的世俗命运的轮廓就事先描绘出来了。[①] 如果没有仁慈的神的行动，我们的命运将保持不变，永远由这种永恒的选择行为所决定；然而，基督教的“福音”在于，在真正的皈依中，人们可以“再造”他自己，即重复这种行为并由此改变永恒性本身（取消其结果）。

在此，我们接近了事件的关键，犹太教与基督教之间微妙的关系问题。犹太教，其对未被承认的暴力的基本姿态有一种“固执的依恋”（依然是巴特勒的术语），那种姿态作为它的幽灵性的增补困扰着合法的公共秩序，它不仅在内部存在着象征法则的“公开方面”与污秽的阴暗面（不可赎回的过度暴行的“虚构”叙事，它确立了真正的法规）之间的分裂——而且这种分裂同时还是犹太教与基督教之间的分裂。犹太教的悖论在于它维持了对

① 参阅伊曼纽尔·康德的第一本书，*Religion Within the Limits of Reason Alone*，New York：Harper & Row 1960。

基础性的暴力事件的忠诚，却恰恰没有通过忏悔将之象征化：这种“被压制的”事件地位就是给予犹太教空前生命力的东西：它就是促使犹太教徒几千年来在没有国土和共同的制度传统的情况下却仍然坚持不懈并生存下来的东西。简言之，犹太教徒没有放弃幽灵，由于拒绝放弃幽灵、拒绝切断与他们那秘密的不被承认的传统之间的联结，他们历经磨难终于活了下来。另一方面，基督教是忏悔的宗教：正如弗洛伊德本人在《摩西与一神教》(*Moses and Monotheism*)中强调的，基督徒随时准备忏悔原始的罪过(以一种移置的形式，谋杀的不是上帝而是上帝之子基督)，并因此背叛其创伤性冲突／势力，假装与其达成协议是可能的。

针对这个背景，人们可以确切地定位福柯的主题，即精神分析是最后的、决定性的术语，它存在于从早期基督教开始的忏悔的话语模式中①：有一些人强调精神分析在其本质上不断地受到犹太人的态度所影响，而且这种“犹太性”对认为它是异教徒并切断它的犹太脐带的所有尝试都持续不断地进行反对(当弗洛伊德指定荣格为其继承人时，这也包括了他本人在内的一些人)，如果这些人是正确的话，那么人们必然会得出这个不可避免的结论，即精神分析——远非忏悔的话语模式——必然伴随着接受并承认我们所有的话语形式将永远被一些“不可分割的剩余物”、被一些抵制“忏悔”——也就是说，融合到象征世界中——的创伤性幽灵性“剩余”所困扰，或者以基督教的术语来说，它永远不可能被救赎—解放、被消除、被安抚。当然，弗洛伊德将这种“不死的”剩余物仍然命名为创伤——它含蓄地指涉了一些创伤性内核，这些创伤性内核坚持作为污秽／怪异的“不

① See Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*: Harmondsworth: Penguin 1981. 再一次地，我将这个观点归功于桑特勒(私人谈话)。

死的"剩余物,使话语世界"充满活力"——那就是说,没有对"活着的死人"污秽——不死的幽灵性的这种持续增补,就没有生命。因此,精神分析的最终目标不是对创伤的忏悔式安抚/移居,而是接受这样的事实,即我们的生命包含了不能救赎的创伤性内核,我们的存在具有一定的维度,它永远抵制着救赎—解放。

用另外一种方法来表述就是:犹太教代表了普遍主义的悖论,那种普遍主义正好通过自身对特殊性污点的"热烈的依恋"来维持普遍维度,那个污点是不被承认的基础。因此犹太教不仅掩饰了这样的常识概念,即达到普遍性所要付出的代价就是要否认人的特殊性;而且它还显示了,产生普遍原则的特殊性姿态,它的不被承认的污点是如何成为普遍原则生命力的根本源泉的:普遍原则被从不可救赎的/被压抑的特殊源头处切断,它变得僵化,变成一个无生命的、空白的、抽象的普遍形式。或者——以一种更加详细的术语来表达——犹太教似乎反讽性地颠倒了马克思主义的标准程序,也就是在主张某一抽象的普遍原则时洞悉处于实际支配地位的特定内容[普遍的人权是……(白种男人财产所有者)有效的权利]:它含蓄地主张犹太教的"特殊神宠论"——它对一套专制的特殊规则的固执坚持——的实际内容正是真正普遍性的断言。

然而,正是在这一个点上,事情变得复杂了。基督教是否真的代表了从一种普遍性到另一种普遍性的过渡,前者继续保持与其特殊性基础、其生命力源泉的过度暴力之间的联结,而后者删除了这种偶然暴力的痕迹——通过与其创伤性起源达成协议,通过在仪式上扮演基础性罪犯及消除其痕迹的牺牲,通过在词语的媒介中达到协调而实现救赎?如果象征法则与支持它的污秽阴暗的过度暴力的补充之间的分裂不是我们经验的最终视野,那会怎么样?如果这种法则的卷入与其幽灵性翻版正是如《罗马书》7:7那著名的段落中圣保罗的公开指责,即基督教大爱(agape,慈善之爱)的干预促使

我们超过它，那又会怎么样呢？如果保罗的大爱——其行动超越于法则与罪恶之间的相互含义——不是迈向罪恶特殊性与法律普遍领域的完满的象征性结合，而是正好相反，如圣保罗所表述的(《罗马书》7：5)，是闻所未闻的超过法则本身领域的姿态，是"削弱法则"的姿态，那会怎么样呢？换句话说，如果基督教赌注不是普遍法领域可能反作用地"扬弃"——结合、安抚、删除——其创伤性起源这个意义上的救赎，而是一些根本不同的事情，是对法律及其根本性越轨这个恶性循环的戈尔迪之结(the Gordian knot)的解决，那会怎么样呢？

在保罗的大爱中许多人发现，成问题的是，它看起来似乎是使爱超我化(*superegotize*)，几乎以一种康德的方式来思考它——不是高尚的自然流露，不是我行我素的态度，而是一种自我压抑的责任，必须热爱邻人并关心他们，作为一项艰巨的工作，一个通过与人的自发的"病态的"倾向作艰苦斗争并对其抑制才能完成的事情。这样说来，大爱是与爱欲相对的，它表明的与其说是肉体欲望倒不如说是作为人性的慈善和关爱，它的实现释放了它自己的满足。但这真的是圣保罗的立场呢？这种归于圣保罗的立场是不是法则范围之内的爱，是不是作为抑制由法则产生的过度罪恶的斗争的爱？这种真正大爱不是更接近于适度的自发的仁慈的施与吗？①

① 在基督教历史中，在12世纪独特的精神时刻，我们获得了爱欲与大爱这种对立面的两个互连的颠覆：卡特里派教徒的基督教版本与典雅爱情的出现。难怪虽然是敌对的，它们却仍然是相同历史运动的部分——它们都包含一种短路，从严格的保罗教义观点来看，这种短路必须是非法出现的。典雅爱情的基本操作是将大爱再译回为爱欲：将性爱本身重新定义为最终的、永恒的伦理责任，将爱欲提升到崇高大爱的层面上。相反，卡特里派教徒完全拒绝爱欲本身——对于他们来说，爱欲与大爱之间的对立被提升为一个诺斯替教派的二元宇宙极性：没有"适度的"可允许的性欲是可能的；每一种性行为，甚至是与合法配偶的性行为最终都是乱伦的，因为它是为陆地生命的繁殖和再生而发生的，这个世界是撒旦的作品——对卡特里派教徒来说，在圣经的一开始就说"要有光"的上帝不是别人正是撒旦本人。

在基斯洛夫斯基(Kieslowski)的电影《蓝》(*Blue*)的最后场景中,保罗的大爱得到了最佳的电影表现。当女主人公朱莉做完爱后坐在床上时,有一个连续的长镜头(伴随着来自《哥林多前书》中关于爱的词句的合唱表演),摄像机包含了四个不同的场景,从一个场景向另一个场景慢慢地移动;这些场景展示了与朱莉有密切关系的人:安托尼,这个男孩目击了那场使朱莉的丈夫和孩子都遇难的不幸的车祸;朱莉的母亲,默默地坐在养老院她自己的房间中;露西尔,她年轻的脱衣舞娘朋友,在一家夜总会的舞台上工作:桑德林,她已故丈夫的情人,抚摸着她那裸露的肚皮,她正处在怀孕的最后阶段,孕育着她已故情人的未来的孩子……这种从一个场景到另一个场景的连续移动(他们只是被一块黑色的模糊背景所隔开,摄像机摇动镜头在其间穿梭)创造了神秘的同步性效果,这在某种程度上让人想起了希区柯克在《眩晕》中那著名的360度镜头:朱蒂之后完全转换成玛德琳,这对情侣热烈地拥抱,当摄像机围着他们作了一圈循环后,场景变暗,显示布景的背景(朱蒂的宾馆房间)变成了斯科蒂与玛德琳的最后一次拥抱,然后又回到了宾馆,就好像在一段连续的梦一般的空间后,摄像机在一个不确定的幻景内从一个场景移到另一个场景,在这个幻景内单个场景从黑暗中出现。那么我们该如何解读《蓝》的这个独特镜头?答案可以从这个镜头与电影开头时的另一个独特镜头相呼应的方式中找到。电影开头是,车祸以后,朱莉静静地躺在医院的病床上,处在完全休克的返祖性状态中。在一个大特写镜头中,她的眼睛几乎充满了整个画面。我们看到从她眼中反射出来的病房中的物体是不真实的幽灵幻影——这个镜头似乎压缩了黑格尔"世界之夜"中那著名的一节:

> 人类是这个夜晚，是这个虚空的无，他在其简单性中包含了每件事情——许多表象和肖像的一个永恒的财富，但没有一样属于他——或者这是不存在的。这个以幻影的表象存在于这儿——纯粹自我——的夜晚、自然的内部是环绕着它的夜晚，在这个夜晚，这儿击中一个血腥的头颅——那儿另一个白色的可怕幻影突然在它之前出现，然后就这样消失了。当人们看着人类眼睛的时候，他们就瞥见这个夜晚——进入一个变得可怕的夜晚。①

在这里与《眩晕》的相似再一次欺骗了它自己：在那个（理所当然地）著名的致谢系列中，奇怪的图解形状——它似乎是要宣布混沌理论（这部电影拍摄数十年后发展出来的理论）"奇怪的吸引子"——出现于一个女人的黑色眼睛。《蓝》中眼睛的特写镜头代表着朱莉的象征死亡：不是她真正的（生物学的）死亡，而是悬置她与象征环境的联结。而最后一个镜头则代表了生命的再度要求，从而这两个镜头的互相呼应就非常清楚了：它们都再现了一个幻觉的场景——在这两个场景中，我们发现部分物体漂浮在空无的黑暗背景中（第一个场景中是眼睛；第二个场景中是未指明的屏幕黑暗）。然而，色调是不同的：从所有现实还原为眼睛中的幽灵反射，我们向场景的无形精巧过渡，它的现实性（作为特定生活情形的一部分）也被悬置，但*却*是在朝着纯同步性、朝着一个几乎神秘的间歇、朝着一个永恒的**现在**的方向，在其中，不同的场

---

① G. W. F. Hegel, "Jenaer Realphilosophie", in *Frühe politische Systeme*, Frankfurt: Ullstein 1974, p. 204. 译文引自 Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany, NY: SUNY Press 1985, pp. 7-8 。如要进一步阅读这一段落，请参阅 Žižek, *The Ticklish Subject*。

景跑出它们特定的背景，在相互间摇摆。所以，这两个镜头上演了自由的两个对立面：纯粹自我关联消极性的“抽象自由”，退缩回自我，切断与现实的联结；接受别人的爱的“具体的自由”，自身体验自由，在与别人的关系中发现完满的实现。以谢林的术语来表达，第一个场景向第二个场景的过渡是极端自我收缩向无限扩张的过渡。所以，在这个场景的结尾，朱莉哭了（在这之前，她还做不到），她的悲恸完成了，她与世界又协调了；她的眼泪不是伤心和痛苦的眼泪，而是大爱的眼泪，是对神秘的共时性的大众生活的认可。①

理解这同一问题的另一种方式就是通过反对传统这个主题。通常的论点是，异教徒的（犹太教以前）上帝是“神人同形同性论”（古希腊的神通奸、欺骗，以及情感插足……），而犹太人宗教打破了传统，第一次彻底地“否定神人同形同性论”的神性。然而，如果事情正好相反，那会怎样？如果禁止人类创造上帝形象的那个需要见证了上帝的“人格化”，在上帝所说的“让我们以我们的形象，根据我们的肖像来创造人类”（《创世纪》1：26）中可以清楚地看到，那会怎么样？——如果犹太反传统禁令的真正目标不是以前的异教徒宗教而是它自己的上帝的“神人同形同性论”/“人格化”，那会怎么样？如果犹太教本身产生了它必须要禁止的那个过剩，那会怎么样？在异教徒的宗教中，这样的禁止是毫无意义的［而且基督教通过声明上帝与人不仅相像而且在耶稣的形象上他们是直接地同一的而向前迈进了一步：“难怪人看起来像上帝，因为那个人（耶稣）就是上帝”］。依照标准的概念，异教徒是神人同形同性论者，犹太人则彻底地反对传统，而且基督教实行一种“综合”，通过引入根本的“形象即受难的救世主去消除所有其他

① 在对基斯洛夫斯基的《蓝》的解读中，我再一次吸收了桑特勒的“Working Memory”。

的形象"而部分地向异教信仰后退。凭着这个论点，人们会认为这是犹太人宗教，它保留了对神人同形同性论"抽象的／直接的"否定，且本身依附于它，由它在其最直接的否定上来规定，然而正是基督教才实际地"扬弃了"异教信仰。

在想像的层次上，人是直接按照上帝的形象／外表创造出来的。犹太宗教直接地否定了这个观点：你不可能描述上帝，上帝的容貌是我们不能理解的。另一方面，基督教不再需要这个禁令，因为它知道脸孔形象是表象。在感性地回答孩子"上帝长得什么样？"这个问题时，牧师回答说只要这个孩子遇到了一个脸上散发着仁慈和善良之光的人，无论这张脸属于谁，他都是看见了上帝的脸。这种感性的陈词滥调事实就在于，这种超感觉（上帝的脸）就像一个瞬间的、飞逝的外表，一个世俗之脸的"痛苦表情"一样是可以辨别的。正是在这种意义上（一个"表象"，它似乎将一片现实变质为在短暂时刻内散发出超感觉永恒的某事）人才像上帝：在这两种情形中，结构是一个表象的、一个崇高维度的结构，它透过感性的脸的形象出现——或者像拉康追随黑格尔所述，超感觉是表象本身……如果人们以严格的拉克劳方式来解释"霸权"，而不只是把它作为某一想像的母体向全球具体化／系统化的法则和／或模式的提升，那巴特勒的批判性要点——拉康的象征域只是一霸权的想像[①]——就可以被接受。也就是说，严格的想像域与作为想像域"本身"的象征域之间的差异就是拉康经常引用的古希腊轶事宙克西斯与帕拉修斯之间竞争的差异：人们被形象本身所愚弄，将画中鸟当作"真实的"鸟；面对画中面纱，另外的人对画家说："好吧，将面纱拿开，露出隐藏在其后的绘画！"

① 参阅 Butler 的 *Bodies That Matter*（New York：Routledge 1993，pp. 57-91）中对拉康的系统性的批判解读。

在第二个情形中，形象欺骗我们，不是诱使我们将画中物体当作“真实的物体”，而是还使我们相信在绘画背后隐藏了一个“真实的物品”——在第二种情形中，形象的欺骗在严格意义上是象征的。因此，严格的象征维度就是表象的维度——正好与想像模拟物对立的表象。在一个崇高的表象中，积极的想像性内容是“不可能的”彼岸（物、上帝、自由……）的替身——正如对拉克劳所言，“霸权意味着被一特定（内容）所再现的不能比较的不可能的总体性”①。总而言之，一旦我们进人象征表象的维度时，想像性内容就被掌握 / 铭刻在一个空无和否定性的辩证法中。②

---

① Ernesto Laclau，*The Politics of Rhetoric*，收录在 1998 年 4 月 23—25 日戴维斯的加利福尼亚大学的会议“文化与物质性”中。

② 拉康的升华概念是非常简单但又是彻底的操作的结果：他集合了弗洛伊德的“升华”的提问方式（以有点简化的术语来表达，它包含将利比多从一个满足一些直接的肉体需要的物体转移到一个与这种需要没有明显联系的物体：解构的文学批评成为升华了的欺凌性；对人体的科学研究成为升华了的窥阴癖者……）和康德的“崇高”概念（一个经验主义的对象 / 事件，通过它充分再现本体理念的失败从而唤起了这种超现象理念，正如在像暴风雨和地震这样的极端自然现象的著名概念中。这些自然现象凭借其真正的庄严，也未能充分再现本体的自由，所以就产生了这种推理：“自然界甚至在其最强大的方面也是无限地小于我的自由的”）。

拉康以不可能的 / 真实的物取代了康德的本体物，从而那个欲望的最终对象——“升华的原始活动就不是从具体的肉体的性等方面的要求向“精神”方面转移，而是从“无益的”物之空无到一些具体的、肉体的需要对象的利比多转移，当它占据物的位置时，这种具体的肉体的需要对象就呈现一种崇高的特性。这就是为什么拉康会将升华定义为物体向物的尊严的提升：当一个物体，日常现实的一部分发现自己处在不可能之物的位置时，“升华”就发生了。这个物天生就是变形的：只有从侧面观看，以一种局部的、扭曲的形式，它才能被感知，正如它自己的影子——如果我们正视它，就什么也看不见，就只能看到一个空无（以某种相似的方式，我们可以谈论世俗的变体：只有通过不断的延迟，物才是可以得到，如其自己缺席的参考点）。所以，物的字面意思就是通过弯路、近似值和几乎接近这样的网络被创造出来的某物，它的位置被这些东西环绕着。

在哲学上，正是谢林揭示了基督教的上帝“人格化”如何决不包括把上帝化约为人类幻想产物这种神人同形同性论的还原。谢林直接的人类学文本往往有点枯燥并令人失望；然而，当他把人类学主题（或者更确切地说，对人类精神的洞见）唤起作为“证据”或暗喻来解释他最抽象的神智学思考时（比如说，为了解释神圣的道宣判，这个问题克服了上帝的使人虚弱的疯狂之僵局，他唤起了共同的心理体验，即突然“发现正确的词”的行为如何解决前述旷日持久的、使人能力丧失的犹豫不决），这个结果以真正令人惊讶的方式给人以启发。这个差异应该能够警告我们提防通常的简化论的主张，谢林关于世界产生之前在上帝头脑中所发生的神话时代的叙事只是深奥的心理观察的神秘表达——把谢林还原为编码的深度心理学者，这样的一种解读以某种方式误解了其含义。

在这里人们忍不住要重提阿多诺对克罗齐傲慢的历史相对论问题的著名颠倒，克罗齐问的是“在黑格尔的辩证法中什么是死、什么是活？”的问题（这是他最重要的作品的标题）[①]，而阿多诺颠倒为：今天要问的不是“谢林的作品在今天的星丛中如何存在？我们如何解读它以便它仍能对我们有些意义？”这样的历史相对论的问题，而是“在谢林的眼中我们如何存在？”而且在上帝与人的关系上必须要应用相同的颠倒：谢林的问题不是“在我们——人类——的眼中上帝意味着什么？他仍然有意义吗？不参照上帝而说明人类历史会有可能吗？上帝只不过是人类幻像的投影吗？”这样的问题，而是正好相反的问题，即“在上帝的眼中人意味着什么？”也就是说，人们永远不应该忘记谢林的出发点总是上帝，是绝对自身；因此，他的问题是：“人的出现在神的生活中扮演

① See Theodor W. Adorno, *Drei studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp 1963, p. 13.

了什么样的角色？上帝为什么必须要创造人类——为了解决什么样的僵局?”在这个语境之中，说谢林在他的神的生活的描述中运用了心理观察，这种“神人同形同性论”批评就再一次地误解了其含义：在神的生活的描述中，“神人同形同性论”不仅不能避免，而且更应该得到公开承认——不是因为人与上帝是“相似的”，而是因为人直接地就是神的生活的一部分，即，因为正是且只有在人的身上、在人类历史中，上帝才完全地实现了他自己，他才变成一个真实的活生生的上帝。

十、从摩西十诫到人权

对现今新世纪新异教的冲击的反对，似乎是理论上生产性地、政治上显著地坚持犹太—基督教逻辑。沿着这些新异教的路线，约翰·格雷(John Gray)——《男人来自火星，女人来自金星》的作者——最近以一系列奥普拉·温弗雷的展览(Oprah Winfrey Shows)提出一个叙事主义—解构主义的精神分析的粗俗化版本：因为我们最终“是”那个我们正在讲给我们自己听的有关我们自己的故事，所以精神僵局的解决办法在于对我们过去的叙述进行“积极的”创造性的改写。格雷思考的不仅是标准的认知治疗——把关于自己的消极的“错误信念”改变为一种更加积极的确信态度，确信人被别人所爱并能够实现创造性成就，而且是一种更加“激进的”伪弗洛伊德观念，它退回到原始创伤性伤口的场景。那就是说：格雷接受了精神分析关于某些早期童年创伤性体验的硬核观念，这一硬核会永远地影响着主体的进一步发展，给予它一个病理学转向——他所提议的就是，退回到他原始创伤性场景，并直接面对它，此后主体应该在临床医生的指导下把这个场景、他的主体性的最根本的幻像结构“改写”为一个更加“积极的”、良性的生产性的叙事——比如说，如果保存在你的无意识之

中、扭曲并抑制你创造态度的原始创伤性场景是你父亲对你的吼叫："你真没用！我看不起你！你不会做出什么优秀的事情！"，那你应该将之改写为一个新的场景，在那个场景中，一个慈善的父亲和蔼地对你微笑并告诉你："你真棒！我完全信任你！"（在奥普拉·温弗雷的其中一个展览中，格雷直接使一个妇女经历了这种改写过去的体验。最后，那个妇女感激地拥抱他，幸福地哭着说她再也不会被她父亲对她的轻视态度所困扰了）。将这个游戏玩到最后：当狼人"退回到"决定其随后精神发展的创伤性场景时——看到他父母亲的性交——解决办法就是改写这个场景，所以狼人真正看到的只是他的父母亲躺在床上，父亲在看报，而母亲则在读一本伤感的小说。

这种程序看起来也许可笑，但请我们不要忘记它还有其 PC（政治上正确的）版本——种族的、性别的等等少数团体以一种更加积极的、我行我素的性情去改写他们的过去（美国黑人声称在欧洲现代性很久之前，古老的非洲帝国就已经具有了高度发达的科学和技术等等）。沿着相同的路线，人们甚至可以想像对摩西十诫本身的改写：某个诫律太过严格了吗？让我们退回到西奈山的场景中并去修改它：通奸——如果它是诚挚的，并能完成你深层的自我实现的目标，那就行……把过去还原为随后的逆向改写，这种总体还原中消失的根本不是"确凿的事实"，而是创伤性遭遇的**真实域**，它在主体精神机体中的结构性角色永远抵抗着其象征性改写。

这儿提及摩西十诫完全不是偶然：在我们西方的传统中，这样一个创伤性**真实域**的可仿效的案例就是犹太律法。请不要忘记，在犹太人的传统中，神圣的摩西律法是作为一种*外在强加的*、*偶然的*、*创伤的*经验——简言之，是一种"制定律法"的一个不可能的／**真实的物**。可争论的是，宗教的—意识形态的质询之最终

场景所意味的——在西奈山上摩西十诫的宣判——正是某事的对立面，这些事"原始地"表现为自我认识、自我实现的道路的结果。所以犹太—基督教的传统与自我实现或自我完满的新世纪的诺斯替提问方式严格地相反：当《旧约全书》嘱咐你要热爱并尊重你的邻居时，它指的不是你想像的类似物／替身，而是指作为创伤性物的邻居。与新世纪态度形成对比，这种态度最终把我的他者／邻居还原为我的镜像或者自我实现的道路的一个步骤（如荣格的心理学，在其中，我周围的他者最终都被还原为我自己个性的不同的被否定的方面的外表化／投射），犹太教开辟了一个传统，在其中，一个相异的创伤性内核永远固执于我的邻居——这个邻居保持了一个惰性的、不可渗透的、高深莫测的在场，它使我歇斯底里（这种相同星丛的另外一个方面——犹太上帝被耗尽了快感，被还原为一个自我指涉的名称，还原为一个纯粹的非实体的宣言者的主观性，这一事实的反面就是那惟一的地带，你要在这个地带上证明你对神的法则的奉献就是对"热爱你的邻居"、你的社会—伦理活动的奉献——此外，通过神秘的精神自我实现这个"内在道路"去与神的维度产生联系，这里不存在绝对的捷径）。依靠这个背景，人们同样可以发现在何种准确意义上的拉康在根本上是反叙事主义者（anti-narrativist）：在坚持遭遇象征法则如何就是遭遇一些创伤性的、无法渗透的真实域时，他直接地将精神分析铭刻在犹太传统上。

同样至关重要的是要记住摩西十诫（创伤性的强制的神圣戒律）与其现代对立面（即著名的人权[①]）之间的相互联系。正如我们的后政治自由宽容社会的经验所充分证明的，人权在核心方面

---

① 这儿我引用了 Julia Reinhard Lupton（UC Irvine）和 Kenneth Reinhard（UCLA）未发表的文章"The Subject of Religion：Lacan and the Ten Commandments"。

最终只是违犯十条戒律的权利。“隐私权”——即通奸的权利，秘密地在某个没有人可以发现我或者有权探究我的生活的地方。“追求幸福并拥有私有财产的权利”——即偷窃的权利(剥削其他人)。“新闻和舆论自由”——即说谎的权利。“自由公民拥有武器的权利”——即屠杀的权利。最后，“宗教和信仰自由”——即崇拜虚假的上帝的权利。当然，人权并不能完全赫免对十诫的违犯——关键只是他们对应该处于(宗教或世俗)权力不能达及的边缘的“灰色区域”还没有确定：在这个阴暗的区域内，我可以违犯这些戒律，而且如果权力要对此深究，出其不意地对我下手并试图阻止我的违犯，那我就会大喊：“你侵犯了我的基本人权！”由此可见，关键就在于对权力来说不可能从结构上画一条泾渭分明的分界线，而只能阻止权利的“滥用”，又会不侵犯其正确的用法，即不违犯戒律的用法。①

在我们 PC 时代异性恋诱奸程序中，存在着几分相似的情形：在这两个情景之中，政治上正确的行为与诱惑行为在任何地方都没有真正地相交；即不存在这样的诱惑，它在某种程度上不是“错误的”侵入或骚扰——在某个方面，人们必须要暴露自己并“得以通过”。因此，这是不是意味着每一个诱惑彻头彻尾都是错误的骚扰？不，那正是陷阱：当你得以通过时，你向他者(潜在的伙伴)暴露你自己，她通过她的反应反过来决定你刚刚所做的是骚扰还是成功的诱惑行为——这里无法事先知道她的反应会是什么。这就是为什么过分自信的女人总是蔑视“软弱的”男人——因为他们害怕暴露自己、害怕冒必要的风险。而且这在我们时代甚至会更加真实：PC 禁律难道不是在诱惑过程中被这样或那样的方

① 在这个语境中，拉康本人对犯罪调查中测谎器应用的抵制引起了注意——似乎这样一个直接的“客观”确证以某种方式侵犯了主体的思想隐私权。

式所违犯的法则吗？诱惑的艺术不就是要彻底地实现这种违犯——以便其后通过它的接受，其骚扰方面反过来将会被取消？

摩西十诫的戒律与人权之间的对立是否早已立足于十诫与“热爱你的邻居”这样的指令之间的紧张之中？这种律令什么也不禁止，相反，它要求一种超越于法则界线的活动，命令我们总是要做得越来越多，去“热爱”我们的邻居——不仅仅是在他想像性的维度上（作为我们的外表、镜像，代表着我们强加于他的善的概念，所以即使我们“为了他自己的善”去帮助他，这仍然是我们的观念，我们所遵循的什么东西对他是有益的观点）；不仅仅在他的象征性维度上（抽象的象征性的权利主体），而且是作为其真实域真正深渊中的他者，这个他者作为一个完全无情的伙伴，是“无理性的”、“极端邪恶的、反复无常的、反叛的、令人讨厌的……一句话，是超越了善的。这个他者敌人不能被惩罚（正如摩西十诫所要求的），只能作为一个“邻居”被接受[1]［蒂姆·罗宾斯（Tim Robbins）杰出的电影《行尸走肉》（*Dead Man Walking*）上演的正是“对邻居的爱”这个僵局：海伦修女快要死了，她接受了他者的仁慈，这个他者是最无价值的种族主义者和残忍的强奸犯渣滓］。针对彻底的“热爱你的邻居”，这里存在着一个双重的防卫：理性主义者／人文主义者的“理解”（我们试图通过把它解释为社会的、意识形态的、心理学之类的条件作用的结果来还原他者的创伤性深渊），或者是把我们邻居的极端邪恶跪拜为绝对的他性（比如说，大屠杀），因此认为它是不可接近的、非政治性的，不可能用权力斗争术语来解释。

人们可以发现人权和作为真实域的“对你邻居的爱”如何成

---

① See Paul Moyaert, "Lacan on Neighborly Love", *Epoche* No. 1, 1996, Providence(UT), pp. 1-31.

为超出摩西十诫的相同姿态的两个方面：最终的“人权主体”正好是法则范围之外作为真正的／不可能的物的邻居。“人权”是法则之外主体性深渊的无限权利。犹太人拒绝维护法则范围之外对邻居的爱，旨在防止这种爱堕落为对我的镜像的自恋（误认）赏识——然而，是否可能想像对作为物的他者的爱，它同时避免自恋的回归并保持在法则的范围之外呢？“热爱你的邻居”这个命令的最终答案是“可以”：想像的镜子关系与象征法则完全是针对作为真实域的邻居的两种防卫设备。然而，人们也可以发现人权如何并非简单地反对十条戒律，而是由这些戒律产生的“内在的越轨”①——在摩西十诫之外没有人权存在的空间。这儿人们应该会再次想起圣保罗有关法则与罪恶之间相互联系的那个著名的段落——法则自身是如何产生邪恶欲望的。正如拉康所指出的，摩西十诫这个文本在此是歧义的：“在我的面前你不崇拜任何上帝”：“这是否意味着在上帝的面容之外，即在迦南之外，对一个忠诚的犹太教徒来说崇拜其他的上帝也不是不可想像的？② 换句话说，这是否意味着重要的是仅仅保持表象——你可以私下地做，在那儿大他者不会发现你？这是否意味着摩西十诫中的嫉妒的上帝就像这样一个妻子，她对不忠的丈夫说：“你可以做，只要不让我听到，你尽可以做。”那么基督教在这儿起了什么作用？它是否可以通过禁止甚至是内在地越轨而简单地“关闭空间”：通过要求我们不仅在“上帝的面容之前”遵守上帝的戒律，而且要在我们的心灵深处去遵守它？或者它是否尽力打破法律／罪恶之恶性循环？

① 有关这个概念，参阅 Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, chap. 3。

② Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 81.

十一、博爱的原则

因此，再一次地质问：基督教的基本姿态——由保罗的大爱完美指定的——到底存在于何处呢？在《探究真理和解释》中，唐纳德·戴维森（Donald Davidson）发展了他所称的博爱原则，“关于可能会被证明是错误的人类智力的慈善假设”①；“不一致和协调只有依靠大规模的同意背景才是同样可以理解的”②——也就是说：“使解释成为可能的是这样的事实，即我们可以抛弃巨大错误的先验机会。”③正如戴维森所强调，这种假设不只是一个我们可以做或可以不做的选择，而是一种先验的语言，一种在我们与别人进行交流时默默采纳和遵守的假设：

> 由于博爱不是一个选项，而是一个具有可行理论的条件，所以暗示如果承认它我们就会陷入巨大错误是没有意义的……博爱是强加于我们的，不管我们是否喜欢

---

① See Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxrord: Clarendon Press 1984, p. 137.

② 同上。

③ 同上，第168—169页。

它，如果我们想要理解别人，我们就必须认为它们在多数情况下是正确的。[1]

于是戴维森的博爱原则就是作为最终的真理保障的拉康"大他者"的另一个名称，即使是我们撒谎或者在交流中试图欺骗我们的伙伴时，为了使谎言能够完全成功，我们必须提及它。然而，人们应该记住拉康在他教学的最后数十年中曾两次严格地限定大他者的这一地位。

· 首先，早在 20 世纪 50 年代晚期，他强调这个事实："缝合点"这个保障大他者一致性的准先验的主人—能指，根本上是一个欺骗、一个缺乏所指的空的能指。回忆一下共同体如何发挥作用就足够了：保障共同体一致性的主人—能指是这样的能指，它的所指对于成员来说是一个谜——没有人真正知道它的意义到底是什么，但他们中每一个人都莫名其妙地猜想其他人是知道的，猜想它一定意味着"真正的事情"，所以他们始终运用它……这个逻辑不仅在政治意识形态环节上（用不同的术语来表达我们的事业：我们的民族、革命……）起作用，而且甚至在一些拉康团体中也起着作用。在这些拉康团体中，集团共同使用一些行话来识别自身，这些行话对任何一个人都不是清晰的，无论它是"象征阉割"还是"分裂的主体"——每个人都会求助于它们，把这个团体联结在一起的最终是他们共享的无知。当然，拉康的观点是，精神分析应该能够促使主体断绝对高深莫测的主人—能指的安全依赖。

· 第二，甚至比第一次更加彻底，在《研讨班报告 XX：再来一次》中，拉康发展了"并非全部（non-all）"和普遍的例外构成（the

---

① See Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* , Oxrord: Clarendon Press 1984, p. 197.

exception consititutive of the universal)这两个逻辑。[1] (属于普遍性的元素的)系列与其例外之间关系的悖论不仅存在于这个事实,即"例外基于(普遍)规则",每个普遍系列都包含例外的排除(所有人都拥有不能剥夺的权利——除了疯子、罪犯、原始人、未受教育者、孩子……),相反,严格的辩证观点在于系列与例外直接重合的方式:系列总是"例外"的系列、实体的系列,这个实体显示了证明他们可以属于这个系列(英雄的、我们共同体成员的、真正公民的……)的某种例外的特性。想想被女性征服的标准男性诱惑者清单,他们每一个人都是"一个例外",每一个人都是被某一种特定的我不知道做什么所诱惑,而且这个系列正好是这些例外形象的系列。[2]

相同的母体也在拉康的征兆概念转换中起作用。那就是说:把握拉康教学的最后阶段与其早先阶段的差别的最好方法是通过征兆概念的变化:以前,征兆是一个病态构型,它(至少在是理论上)将在分析的解释中并通过它得到消除:一个迹象,主体在某些地方在某种程度上对其欲望作了一些折衷的一个迹象,或者保障主体欲望能力的象征法则不足或失灵的迹象。简而言之,征兆是例外的系列,是扰乱、失灵的系列,它由理想完全融入象征法则(**大他者**)来测量。可是,后来,通过普遍化征兆概念,拉康实现了从法则的"阳性"逻辑及其构成性例外向"阴性"逻辑的悖论性转

① See Lacan, *Seminar XX*: *Encore*.

② 我的这个观点要归功于与 Alenka Zupančič的一次谈话。再举一个例子:那也是让-保罗·萨特与西蒙尼·德·波伏娃之间"开放婚姻"关系的僵局:阅读他们的信函就很清楚地发现他们的"协定"事实上是不对称的而且并没有起作用,给德·波伏娃带来了许多创伤。她希望虽然萨特有一连串的情人,但她依然是个例外,是个有真正爱的联系的那个人;而对萨特来说,并不在于她只是一连串中的一个,而是在于她正是例外中的一个——他的系列是一连串的女人,每个女人对他都是具有"特殊意味"的一个……

换，在“阴性”逻辑中，对于征兆系列来说，不存在例外，在其中只有征兆，象征法则（父亲的名义）最终只不过是征兆系列中的（最有效的、最稳的……）一个。雅克-阿兰·米勒认为，这是拉康在《研讨班 XX》中的世界：一个根本分裂的世界（能指与所指之间；驱力快感与他者快感之间；阳性与阴性之间），在这个世界中没有先验的法则保障这两个方面的连接或重迭，所以只有局部的和暂时的纽结征兆（缝合点，地心引力点）能够在这两个领域之间产生一个有限的、脆弱的调和。从这个观点来看，“征兆的分解”非但没有产生完全的欲望能力的非病理状态，相反，它导致了总体的精神病灾难，导致了主体整个世界的分裂。[①] 没有“**大他者**”来保障我们所居住的象征空间的一致性，只存在稳定性的偶然的、局部的和脆弱的点。

这两种征兆概念之间的差异——特殊的与普遍化的（征像人）——解释了对希区柯克《眩晕》最后一个镜头的两种对立的解读（斯科蒂站在教堂塔楼的峭壁处，凝视着他的至爱朱蒂-玛德琳几秒钟前刚刚消失的深渊）：一些解释者从中看到了一个快乐结局的迹象（斯科蒂终于摆脱了他的恐高症，并完全能够面对生活），而另一些人则从中看到了绝对的绝望（如果斯科蒂经历第二次失去朱蒂-玛德琳后生存下来，那他将会像个行尸走肉一样残存着。这取决于我们如何解读拉康的陈述“女人是男人的征兆”。如果我们在其最传统的意义上（一个病态的形式，它证明了这样

① 从法则与一系列作为法则失败指数的“病态”征兆之间的外在紧张关系到只存有征兆的空间的过渡，这不是重复着康德的黑格尔式批评的基本母体吗？在其中不可能性的条件（永远阻止了法则实现的“病态”障碍）与可能性的条件相符：法则所感觉到的妨碍它充分实现的障碍就是其机能的真正条件，法则由于与征兆进行过分强烈的斗争而破坏了它自己的基础。换句话说，法则与其征兆之间的缺口被作为内在于征兆本身提了出来（正如在黑格尔逻辑中，普遍本身是其自已特殊种类之一）。

的事实，即主体已背叛了他的欲望）运用"征兆"术语，那么这最后一个镜头则意味着一个快乐的结局：斯科蒂对玛德琳的迷恋是他的"征兆"，他伦理弱点的标记，所以当他摆脱她时，他的正确性就恢复了。然而，如果我们在其更加激进的意义上运用"征兆"术语——如果朱蒂-玛德琳是他的征像人（*sinthome*）——则最后那个镜头暗示着一个灾难性的结局：当斯科蒂被剥夺了他的征像人时，他的整个世界就崩溃了，丧失了最低限度的一致性。

这个转换，这个**大他者**的准先验地位的破坏，是如何影响博爱的？在这种破坏之后存活下来的是一个更加接近于基督教意义的博爱象征（基督教的博爱就是"爱"，拉康在其《研讨班XX》中所谈及的）。因此，戴维森的语义博爱是如何与基督教博爱联系起来的呢？在第一个方法上，它们似乎是沿着想像域—象征域的轴线相对抗的：基督教博爱不是在对我们认同的邻居施与想像性的同情这样的层面上运行的吗？而戴维森的博爱很明显就更加正式了，它表明了一种象征的信任（或者更精确地说，语义学的）功能，那是在我们交流过程中先验地预设了的。然而，如果在基督教博爱中运行着另一种维度，更加接近于作为真实的他者（主体）这个维度，那会如何？这两者之间关键的形式差别在于语义博爱是一种先验的语言，它是形式的、普遍的，并总是早已存在在那儿，而基督教博爱却是珍贵的、脆弱的，需要为之奋斗并反复地失而复得的某物。即使是在基督教徒之中，关于其本质的混淆也大量存在。由此，定义它的最好方法也许就矛盾地进行：开始先完全集中在那些在今天威胁着严格的基督教立场的明显的基督教倾向上。

众所周知，圣杯的神话是宗教—意识形态"外倾"（ex-aptation）[运用斯蒂芬·杰伊·古德（Stephen Jay Gould）关于对正统的达尔文进化论的批判所发展出的术语]的典型例子：它将基督教领域再度铭刻在异教徒圣物的概念中，这个圣物供应充足，并

引起了周期性的再生和复兴。在理查德·瓦格纳最后一部歌剧《帕西发尔》(*Parsifal*)中,他向后完成了相同的过程:他将基督耶稣的死及受难节解释为周期性死亡和复活的异教徒神话。这个立场是非常深刻的反基督教的:通过与异教徒的宇宙正义和平衡的观念断绝关系,基督教还与异教徒的神之轮回观念决裂——基督耶稣的死亡不同于异教徒神的周期性死亡;相反,它表明了与死亡和复活这个循环运动的割裂,表明了通向圣灵的完全不同的维度的过渡。由于这个原因,人们很想声明《帕西发尔》是现今所有"原教旨主义"基督徒的模型。这些"原教旨主义"基督徒假装返回到真实的基督教价值,而做的却正好相反,背叛了基督教的颠覆性核心。

基督教在什么层次上实际上为人权和自由提供了基础呢?以某种简便方式来说,两种基本的态度沿着全球和普遍之间对立的轴线在宗教的历史上是可以识别的。一方面,存在着异教徒的宇宙,神圣的宇宙原则的等级秩序,它运用于社会时会产生一个全等的建筑物形象,在其中每个成员都有其自己的位置。这儿善是原则的全球平衡,而邪恶代表了他们的出轨或错乱,代表着对一个损害他人的原则(损害女性的男性原则,损害情感的理由……)的过分维护;因此,宇宙平衡通过正义的工作得以重建,以其不可动摇的必然性,通过镇压越轨的要素而使事物重新获得秩序。对于社会机体来说,当个人依照自己在社会大厦中的特定位置行动时,他就是"善的"(当他尊重提供食物和庇护所的造化时,当他对慈父般照顾他的长者表示尊敬时);当一些特定的阶层或个人再也不满足于这个位置时(孩子再也不服从他们的父母,仆人再也不服从他们的主人;英明的统治者变成为一个反复无常的残忍的暴君时……)邪恶就发生了。异教徒智慧的核心在于它洞察宇宙等级秩序原则的平衡——更准确地说,

是洞察了宇宙灾难(越轨)和仅仅通过惩罚而恢复秩序的永恒循环。也许把这样一个宇宙秩序阐述得最为详细的例子是古印度教的宇宙哲学。它起初假借世袭等级制体系而应用于社会秩序，然后假借器官的和谐组织(头、手、腹……)应用于个人有机体自身，今天，这样的态度在各种各样理解自然和社会的新世纪方法中人为地复兴。

被引人这种全球均衡宇宙秩序的基督教(以及佛教，以同样的方式)——这种秩序是一种完全不符合它的原则，一种由异教徒宇宙学的标准衡量的原则——必然看起来像一个怪异的扭曲：根据这个原则，每个个人都可直接通向(涅槃的、圣灵的或者现今人权和自由的)普遍性，即无论我在这个全球社会秩序中处于什么样的特定位置，我都可以直接参与这个普遍的维度。因此，佛教徒们形成了一个人类共同体，他们以这样或那样的方式打破社会秩序的等级制，开始视之为根本性地落后于潮流：在选择门徒的过程中，佛很敏锐地忽略了世袭等级制以及(经过一阵犹豫后，真正地)甚至是性别差异。《路加福音书》中耶稣那令人震惊的话所指不是相同吗？“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、兄弟和姐妹和自己的性命，就不能作我的门徒”(14：26)[①]当然，在这儿我们并不论及由一个残忍和猜疑的上帝所要求的简单粗暴的仇恨：在这儿家庭关系隐喻性地象征了整个社会—象征网络，象征了在全球的物之秩序中确定我们位置的任何特定的种族“实体”。所以，由耶稣基督指令的“仇恨”不是一种爱的伪辩证对立面，而是圣保罗在《哥林多前书》(13)中以无法超越的权力描述为大爱的直接表述，宗教信仰与希望之间关键的相互中介的术语：正是爱本身指令我们从我们

① 此句翻译直接选用《圣经》译文。需说明的是，“爱我胜过自己的……”原文是“恨”，这一点《圣经》亦注明，故才有下文“仇恨”说。——译者注

出生的有机共同体中“拔出来”——或者，如保罗表述的，对于一个基督徒来说，既没有男人也没有女人，既没有犹太人也没有希腊人……对于完全认同犹太“民族实体”的那些人以及对于那些希腊哲学家和全球罗马帝国的支持者来说，耶稣基督的出现是一个荒谬的和／或创伤性的丑闻也就不足为奇了。

我们在这里可以发现基督教立场相对于异教徒智慧来说是如何完全异类的：与异教徒智慧强调对立面的一致（宇宙是原始根据的深渊，在它的上面，全部“虚假”的对立面——善和恶的对立，外表与现实的对立，直至在幻境的幻觉中所发觉的智慧和愚蠢本身的那种对立——完全相同），与这种最终地平形成鲜明的对比，基督教声称的最高行动却被异教徒智慧谴责为邪恶的源泉：分离的姿态、划分路线的姿态、坚持一个扰乱全部平衡的元素的姿态。异教徒批评基督教的洞察“不够深刻”，未能抓住原始的太一与全部的关系（One - All），所以忽视了下列要点：基督教是扰乱太一与全部的关系平衡的不可思议的事件；它是差异的暴力干扰，完全将宇宙的均衡循环抛离轨道。

从这个观点出发，去了解乔治·卢卡斯《星球大战前传：魅影危机》中几乎不能隐藏的意识形态模糊性就会很有趣味。作为一部电影，它的兴趣点之一就是它努力概括“邪恶起源”这个问题的答案的方式：维达如何成为维达，即阿拿金·任天行，这个可爱的男孩如何变成宇宙罪恶的残忍工具的？在这里两条线索至关重要：首先，是年轻的阿拿金的“基督论”特点（他的母亲提示她是在圣灵感孕中怀上他的：他所赢得的比赛明显模仿了 Ben Hur，那个“耶稣神话”中的著名战车比赛）；第二，他被认为是具有“恢复力量均衡”潜力的人这个事实。因为《星球大战》的意识形态世界是新世纪异教徒的世界，所以其邪恶的中心人物应该模仿基督，这一点就相当有意义了——在异教徒的视野之内，基督耶稣的事件

是根本的丑闻。而且，如果——沿着黑格尔的路线——我们把阿拿金会“恢复力量的均衡”这个预兆不是看作重大的误解而是正确的洞见，那会怎么样呢？如果异教徒世界那令人窒息的特征正好存在于这个事实，即它缺乏极端邪恶的维度——即在它之中，这个均衡过分支持善，那会怎样呢？所以，只要它正好是极端邪恶（空前否定性的权力）的干预，这种干预使晚期罗马帝国那苍白贫血、自满、容忍、安宁的日常生活越轨，那基督教的出现确实在某种程度上是有效地“恢复了力量的均衡”。这不是——至少含蓄地——谢林的主题吗？在《世界》中，他将耶稣基督的出现解释为决定—分离（使决定变异）的事件，这个事件扰乱了异教徒世界的平衡、扰乱了其永恒循环的旋涡的平衡，在这个永恒循环之中，所有的差异都最终被相同的深渊所吞没。

十二、救世主的解脱

正是为了强调对社会等级的悬置，耶稣基督（就像他之前的佛陀一样）特别把那些属于社会等级的最底层、社会秩序中被抛弃者（乞丐、妓女……）称为他的新共同体中享有优先权的、模范的成员。那么，这个新的共同体很明显就是作为被抛弃者的集体而构造的，与任何既定的"有机"团体正好相反。也许想像这种共同体的最佳方式就是在被抛弃者的其他"古怪的"共同体的历史联系中去定位它，我们所知的从过去到现在，从麻风病人和马戏团怪物到早期的电脑黑客——在这些团体中打上烙印的个人通过秘密的团结纽带联合起来。为了进一步详细地说明这些共同体，人们试图冒险参照弗洛伊德—— 在他的《集体心理学》(*Crowd Psychology*)中，他提供了两个集体形式的实例：教会和军队。通常，人们视它们是同等的，没有考虑到两者之间的差异。然而，根据拉克劳的差异结构与平等的对抗逻辑学之间的对立这个路线，如果这个差异是至关重要的，那会怎么样？教会是全球的：一个结构的制度，一个等级制微分位置的封闭网络，它基本上是普通的、宽容的、倾向于折衷的、无所不包的，在其亚组织之中分割战利品；而在军队中，侧重点是对抗性、我们对他们、平等主

义的普遍性(当我们面对他们即敌人时我们根本上都是平等的),所以军队根本上是排外性的,倾向于消灭他者。当然,这是一个观念的对立:经验上,我们能够很好地模糊这个路线,而且我们经常拥有一个好战的教会,或者相反地,拥有一个军队,它发挥像教会般的共同的社会机构作用。

所以这里的基本悖论就在于,作为经验的机构,这两个共同体经常交换他们固定的位置:正是教会经常接近于军队的对抗性机能,反之亦然。只要回想一下在12和13世纪作为机构的教会与作为颠覆性反共同体的新兴庙宇制度——它危及教会在社会秩序中的已有地位——之间的紧张关系,以及教会在制度的范围内在遏制这种过剩并再登记这个适当的宗教事件时(比如由圣弗兰西斯创建的早期运动)所遇到的巨大困难,这就足够了。这种对立难道不是刻画出了拉康主义者与国际精神分析协会(IPA)之间关系的方式吗?这个国际精神分析学会是精神分析的教会,它只有在确实感受到威胁时才会把人从其现有的等级上驱逐出去,一般是倾向于无穷的争论和妥协;相反地,拉康主义者是精神分析的军队:一个争取侵略性的争夺的好战的团体,由我们与他们之间的对抗性所规定,它避免并拒绝国际精神分析协会那宽容的橄榄枝(回来,我们接受你——但只有当你也作出妥协并在你行为的形式而非实质上作一些小小的改变时……)。关于政治斗争,弗洛伊德的"有本我的地方,肯定会有自我在那里"(*wo es war, soll ich werden*)也可以被解读为:在教会存在的地方,肯定会有军队到达。

人们也应该在这个意义上来解读基督的那些陈述,这些陈述破坏那注定要重建正义平衡的复仇或惩罚的循环逻辑:代替"以牙还牙",我们应该是"当某人打你的右脸时,你就要把左脸也给他打!"——这儿的关键不是愚蠢的受虐狂、个人屈辱的谦卑接受,而只是悬置恢复平衡的循环逻辑。即使圣保罗把宗教共同体

暗喻为一个活的机体时，他也会将之回转而推翻它的："上帝已经安排了这样的机体，对劣等成员给予最崇高的敬意。"(《哥林多前书》12：24)注意到这点很有趣——那就是说，在宗教共同体中，社会等级是以颠倒的方式反映出来的，所以最低等的人应该得到最大的尊敬。

当然，在这里我们应该格外小心以避免精神分析所谓的不正当诱惑：这种从社会机体中的"拔除"不应该变成颠倒，在其中我们热爱那最低等的被抛弃者，因为他是最低等的被抛弃者(因此秘密地希望他保持这样)——这样，我们不是真正地从等级社会秩序中"拔除"，而只是将之倒转，头尾倒置，并因而继续寄生于它(这种荒谬的逻辑被中世纪的教派发挥到了极端，那些教派的成员为了强调他们甚至与"人群中的最低等者"的富于同情心的团结，他们竟然吃同伴们的粪便)。类似的"解脱"不是(当然是在一个不同的层面上)在热烈的性爱中同样起作用的吗？这样一种爱不就是最伟大的社会等级粉碎者之一吗？在阳台那场戏中，罗密欧与朱丽叶哀婉动人地宣布放弃和仇恨他们家族姓氏(蒙太格、凯普莱特)，并因而从他们特定的(家族)社会实体中"拔除"自己，他们不是提供了一个把"仇恨自己的父母"作为爱的直接表达的至高范例吗？而且，我们在民主"拔除"中不是遭遇到类似的事情了吗？在这套构成我们各自共同体的复杂的关系中，无论我们位置如何，我们都完全是民主集体的成员。

然而，难道基督教不是甚至走得更远吗？它命令我们不仅要为了所爱的人而去仇恨我们的父母而且要以对敌人的爱的辩证倒置"出于爱并在爱中去仇恨我们的爱人"。① 理解这点的正确方

① Søren Kierkegaard, *Works of Love*, New York: Harper Torchbooks 1962, p. 114.

法就是去问这样一个准确的问题：在所爱的他者之中还能命令我们去恨什么维度？让我们在恋母情结家庭的紧张关系中去感受对父亲的恨：正如我们反复看到的，实际上当儿子摆脱了父亲权威的阴影时，这种恨就消失了，一种对父亲的新的理解也就出现了——简而言之，当儿子感觉到父亲不再是他社会—象征功能的化身，而只是从中“拔除”的脆弱主体时，仇恨就消失了。正是在这种意义上，在真正的爱中，我“出于爱而仇恨我的所爱”：为了我对他作为一个独特的人的那种爱，我“恨”他铭写在社会—象征结构中的维度。然而，为了要避免在这里产生的一个至关重要的误解：这种大爱的“拔除”无论如何与通常的“人道主义的”思想没有任何关系，这种人道主义思想主张人们应该忘记“人为的”象征属性，并从其邻居的独特的人性去理解他们，也就是看到隐藏在他们的“社会角色”、他们的意识形态命令和面具之下的“真正的人”——这儿，圣保罗在其“理论的反人道主义”方面是相当坚决的：

> 所以，从现在起，我们不再从人的观点来看待人；即使我们曾经从人的角度来理解耶稣基督，但我们不再那样认识他了。所以，如果任何人是在基督中，那他就是一个新的生命：所有旧的东西都逝去了，看，每样东西都变成新的了！（《哥林多后书》5：16—17①）

在这个“解脱”中，邻居因此被化简为信徒（“圣灵的”）共同体的单个成员——运用阿尔都塞—拉康的对立，这并非被还原为

① 《新约·哥林多后书》这一段是：“所以，我们从今以后，不凭着外貌认人了，虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认他了。若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”——译者注

"真实"个体的象征主体，而是被还原为主体性的单个点的个人（在他全部的"个性"财富中）；照此，"解脱"确实包括一个"象征死亡"——人们必须"为法律而死"（圣保罗），这个法律控制我们的传统、我们的社会"实体"。术语"新的生命"在这里显示的是发出了升华姿态的信号，即擦掉一个人的过去痕迹（"所有旧的东西都逝去了"）并从零点重新开始。因而，在这种"解脱"中同样有一个可怕的暴力在起作用，这便是死亡驱力的暴力、彻底的"勾销往事"的暴力，它是新开端的条件。

这样一个作为爱的直接表达的"拔除"无论如何都与向理想的浪漫世界的逃避没有什么关系，在那种浪漫世界中，所有具体的社会差异都魔术般地消失了——再次地引用克尔凯郭尔的话：与那种什么也不相信但却仍然被骗的猜疑相比，"爱相信万物——并且也从不会被欺骗"①。悖反性地，正因为其玩世不恭的怀疑，那个怀疑他人的人却是最根本的自我欺骗的牺牲品：正如拉康所言的 *les non-dupes errent*——玩世不恭者没有注意到表象本身的功效/现实，不管这个表象是如何的短暂、易逝并难以捉摸；而真正的信徒却相信表象、信任"普照"表象的不可思议的维度——他在他者身上看到仁慈，而他者本人却没有意识到。这儿表象与现实不再对立：正是在相信表象的过程中，一个爱别人的人了解了他者实际上存在的方式，并且因为他/她的缺点而爱他/她，而不是轻视他们。与此相关，东方观念认为绝对的空无一实体一基础存在于构造我们现实的易逝且虚幻的表象下面，这种观念与下列观念相反，即它是坚硬地、惰性地、愚蠢地存在于那里的普遍现象，是一种完全易逝的、短暂的绝对。也就是说：绝

① Søren Kierkegaard, Works of Love, New York: Harper Torchbooks 1962, p. 221.

对是什么呢？是在我们看来处于短暂经验中的东西——比如说，一个美丽妇人的友谊微笑或者甚至是一个看起来可能丑陋并粗鲁的人发出的温暖、关爱的微笑：在这样一个不可思议却非常脆弱的时刻，另外的一个维度发散在我们的现实中。照此，绝对很容易被侵蚀，它实在太容易从我们的指间滑落，我们必须像对待蝴蝶一样小心地对待它。

按照拉康的说法，这里的差异就是理想化与升华之间的差异：虚伪的偶像化成为理想化，它自身受束于他者的弱点——或者，更确切地说，它自身受束于他者本身，把所爱的人当作空白屏幕，把自己那幻影似的构架投射到这个屏幕上；同时真正的爱接受了所爱的存在方式，仅仅把他／她置于物——无条件的对象——的位置。正如每个基督徒所知道的，爱是爱的工作——重复"解脱"的艰苦的、辛勤的工作，在这个工作中，我们必须反复使自己脱离于那个抑制我们认同我们所生活的特定秩序的惰性。通过基督徒富于同情心的爱的工作，我们分清了迄今为止扰人的外在身体是什么，这个外在身体被我们所容忍甚至是谨慎地支持着以便我们不会被它打扰，这是一个主体，拥有被压制的梦想和欲望——这正是基督教"解脱"的遗产，它受到了今天的"原教旨主义"的威胁，特别是当他们宣布自己是基督徒时。法西斯主义不就是包含着向异教徒道德观念的回归吗？这种异教徒道德观念在拒绝对敌人的爱的同时，培养了与自己种族共同体的完全认同。

我们现在也能够回答那个根本的对立论点了：基督教难道不是依然支持社会游戏的参与（即使你最终忠诚的是上帝，但还是要服从国家的法律）并因此产生现存秩序的理想主体吗？换句话说，基督教的"解脱"最终不是等同于来源于"薄伽梵歌"的古印度教"行动时内心保持一定的距离"（做事时不关心目标这种优点）吗？正如下面这个段落似乎暗示的：

> 时候减少了;从此以后,那有妻子的,要像没有妻子;哀哭的,要像不哀哭;快乐的,要像不快乐;置买的,要像无有所得;用世物的,要像不用世物;因为这世界的样子将要过去了。(《哥林多前书》7:29—31)

这个答案在于基督教的“拔除”不是一个内部的沉思姿态,而是活跃的爱的工作,它必然会创造一个选择性共同体。而且,与法西斯主义者从既有的象征统治中快乐地“拔除出来”——它行使着对现存制度的固有侵犯这个功能——形成鲜明对比的是,正确的基督教解脱很大程度上悬置的不是内在的法律而更是其内在的幽灵性的污秽增补。

十三、“你必须，因为你行”

让我们通过参照一个对希特勒的众所周知的乏味捍卫来详细阐述这个至关重要的观点：“是的，希特勒确实做了一些恐怖的事情，比如说试图清除德国犹太人，但我们不应该忘记他还是做了一些好事的，比如说建筑公路、让火车正点运行！”当然，这个辩护的全部观点在于，虽然它形式上谴责反犹暴行，但它还是偷偷地反犹的：把反犹暴行与建筑公路相提并论并把他们放在同一陈述中——这种陈述的结构就是“是的，我知道，但还是……”，这种姿态很清楚地把称赞希特勒建筑公路的行为变为称赞它反犹措施的一种移位方式。证据就在于对希特勒的批判——它完全改变了第一种说法的含义（在一些极端保守的生态派系中非常受欢迎）——不是不太被接受，而是暗示了一个甚至是更加强大的对希特勒的捍卫，尽管是以批判的形式出现：“希特勒确实做了一些好事，比如说试图清除德国犹太人，但我们不应该忘记他还是做了一些恐怖的事情，比如说建筑公路并因而毁坏了德国的环境……”。而且，一个类似的颠倒难道不也是对极右种族主义者暴行的犯罪者之标准捍卫的真正内容吗？“是的，他确实参与了对美国黑人实行私刑，但我们不应该忘记他也是一个优秀的、诚

实的有家室的男人,他定期去教堂作礼拜……"——与之相反,人们应该理解成:"是的,他确实做了一些好事,比如说试图清除肮脏的美国黑人;虽然如此,我们也不应该忘记他只是一个普通的有家室的男人,他定期去教堂作礼拜……"这种颠倒的关键在于在这两种情形中,我们面对的是公开承认和可接受的意识形态内容(建筑公路、去教堂)与其污秽的不被承认的阴暗面(大屠杀、处私刑)之间的紧张状态:此陈述第一个的、标准的版本承认公开的内容而否定其污秽的阴暗面(但背地里认可它);而第二种版本则公开地拒绝公开的方面而认可其污秽的阴暗面。

所以,就有关"官方的"公共的象征叙事空间及其幽灵替身的二元性来说,只要公众象征性叙事空间是由象征法则所控制的,那么在其幽灵替身的离奇领域内什么样的法则是有效的呢?答案自然是:超我。[①] 在这里人们应该记住象征法则与被法则所禁止接近的(根本上,被父性的法则所禁止的母性的物)不可能的/真实的物之间的紧张状态并不是拉康的最后地平——在它之外(或者更确切地说,在它之下)所存在着的是这样的离奇物,即它本身"制定法则":

> 物在无意识体验的层面上呈现自己,表现为它已经制定法则……这是一个反复无常的法则、专断的法则、圣贤的法则、记号的法则,在这个法则之中主体不能从任何地方得到保障。[②]

所以我们不再拥有由禁止性法则所构成的作为黑暗之彼岸的物:

---

① 实际上我在最近所有的书中都涉及了这种对立,比如,参阅 Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, *chap*. 3。

② Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 23.

最终的恐怖是真实物本身的恐怖，它直接"制定法则"。而且只要物代表快感，则法则——物本身的法则——当然正是超我，是法则——它的禁令就是不可能的命令"享受乐趣!"。这同样也是那个维度，这个维度通向不可能目标的无限道路的康德逻辑学之正面：在康德的视野中，物是不可达及的，是法则之外的空无，而法则—物似乎呈现为萨德的正面/康德的真理，这是一个荒谬的法则，它是物本身的法则。

道德禁令的超我悬置是现今"后现代"民族主义至关重要的特征。这里，狂躁的种族认同在现代世俗的全球社会之混乱的不安全感中复兴一套稳定的价值和信仰，它所依据的那种陈辞滥调完全改变了含义：民族主义的"原教旨主义"更是充当了一个秘密的、几乎没有隐藏的"你可以!"的操作员。这是现今明显享乐和放纵的后现代反思社会，这个社会自相矛盾地被章程和规则所浸透，这些章程和规则据说可以促进我们的福利(对抽烟和饮食的限制，反对性骚扰的制度……)，所以参照某种狂躁的种族认同非但没有进一步限制我们，相反它发挥的功能是释放着"你可以!"这样的呼声——你可以违反(不是摩西十诫，而是)自由宽容社会的和平共处之铁一样的规则；你吃什么、喝什么尽可以根据自己的爱好；你可以做被自由主义的政治正确所禁止的家长式的更多的事；甚至是仇恨、战斗、屠杀和强奸……由于没有充分认识今天的民族主义者的这种邪恶的伪解放之后果，淫秽的放纵的超我如何补充着社会—象征法则之明确的结构，我们使自己处于未能把握其真正动态的境地。[①] 下面是 *Aleksandar Tijanić*——重要的塞尔维亚专栏作家，他甚至在短时间内做过米洛舍维奇的信息和

---

① 法兰克福学派传统洞悉了在压抑性反升华作用假设的幌子下，"极权主义"的利比多结构的关键特性。有关这个特性，法兰克福学派与拉康学派研究方法之间的差异请参阅齐泽克 *The Metastases of Enjoyment* 第一章。

公共媒介部部长——如何描述"米洛舍维奇与塞尔维亚人之间那种奇怪的共生现象"：

> 米洛舍维奇总体上是适合塞尔维亚人的。在他统治时期，塞尔维亚人废除了工作时间。没有人做任何事。他准许黑市和走私的繁荣。你可以出现在国家电视台并侮辱布莱尔、克林顿或任何其他"世界权贵人物"……而且，米洛舍维奇赋予我们携带武器的权利，赋予我们以武器解决我们所有问题的权利。他还赋予我们驾驶偷来的车辆的权利……米洛舍维奇将塞尔维亚人的日常生活变成了一个巨大的节日，使我们所有人能够感觉像是行进在毕业道路上的中学生——这意味着没有什么你所做的事——真的没有——会受到惩罚。①

超我因此正好就是许可的"你可以！"变成规定的"你必须！"的污秽颠倒，在这个点上允许的快乐成为规定的快乐。我们都知道康德的绝对伦理命令之公式 *Du kannst, denn du sollst*！[你可以(履行你的职责)因为你必须(履行它)!]超我把康德的这个你行，因为你必须转化成为你必须，因为你行！没有什么比不幸的伟哥这个案例更加清楚了。这个潜能药丸允诺可以以纯生物化学的方式恢复男性勃起的能力，它绕过了心理学抑制的所有问题：既然伟哥关心的是勃起问题，那就不存在任何借口：你应该享受性的乐趣，如果你不能，那就是你的过错！在这个领域的另外

---

① Aleksandar Tijanić, "The Remote Day of Change", *Mladina* (Ljubljana), 1999年8月9日, p. 33.

一头，恢复真正的自我自发性的新世纪智慧似乎提供了一条走出这种超我困境的途径——然而，我们在那儿实际上发现了什么呢？这种新世纪智慧的心态不又是由超我命令“你必须（履行自我完成和自我实现的职责）因为你行！”所秘密维持的吗？这难道不是在新世纪布道者顺从的宽容之下我们为什么总是感到一种真正的恐怖主义压力的原因吗？① 用某种简化方式来说：基本的独裁主义“智慧”认为人是软弱的、容易堕落的，需要一个强大的主人去控制他的危险的反社会冲动，这就是为什么传统的独裁主义主人要告诉我们：“无论你内心深处在思考什么，无论你发现它是多么困难、多么违背你的本质，你都必须服从（我的命令），压制并放弃你的内心冲动！”相反，极权主义主人的说法是：“我比你自己更了解你真正需要什么，什么是你的最大利益，所以我命令你做的就是你内心深处无意中实际渴望的，即使你表面上似乎反对它！”

“快乐与责任”之间的外部对立可以以两种方式加以克服。一方面，我们具有非常难以容忍的“极权主义”权力之自相矛盾的观点，它甚至比传统的“独裁主义”权力还要过分——它不仅吩咐你“履行你的义务，我不关心你是否喜欢这样！”，还吩咐你：“你不仅必须要服从我的命令、完成你的职责，你还必须要愉快地完成它，你必须在做中享受快乐！”（这就是极权主义的大众民主运转方式：听领袖的话，跟领袖走，这是不够的，主体还必须主动地热

① 这里下一步就是要将“极权主义的”你可以与自由主义放纵的你可以相对照。在两种情形之中，基本意义都是“你可以……拥有那个物体，无需为欲望、为渴望它而付出适当的代价”。但是在这两种情形之中，对欲望付出代价的逃避索取了它自己作为代价。在放纵的自由主义中，自由地创造你自身的“你可以”陷入了涉及你本人与你邻居的错综复杂的禁令网中（不要吃什么和喝什么，安全性关系的规则、避免伤害他人的禁令……）；以某种完全对称的方式，极权主义的“你可以……”（忽视你自己和你邻居的福利）要求你对主人形象的服从。

爱他……)。另一方面,我们具有快乐的反换矛盾的观点,其真正的追求变成了责任:在一个"放纵的"社会中,主体经历了"过得快乐"的需要,作为一种职责,真正地过得快乐;因此,如果他们没能够得到幸福,那他们应该感觉负疚……我的观点是:超我概念正好指明了交叉地带,在其中两个对立的方面相互交迭,享受完成职责的乐趣与过得快乐的职责相互重迭。

再一次地,基督教的作用在这儿变得模糊起来:"你们听见有话说'不可奸淫'。只是我告诉你们:凡看见妇女就动淫念的,这人心里已经与她犯奸淫了。"(《马太福音》5:27—8)关于摩西十诫之更进一步的立场以及不仅对罪恶行动而且对罪恶思想本身的禁止不是指明了从犹太教象征禁令到其超我确立的转移吗(你不仅不能依照你的罪恶欲望行事,而且还要与这些欲望作斗争——这些欲望本身,即使你成功地抵抗了它们,它们也已经等同于犯罪了,所以你应该放弃/转换你的欲望本身,只对那些得到允许的欲望产生渴望)?或者,相反地,基督教是要尽力打破那个禁令的恶性循环——它产生了触犯它的欲望——那个由圣保罗在《罗马书》7:7 中所描述的循环吗?

十四、从知识到真理……并后退

我们换一个视角，即知识与真理之间的辩证紧张状态来理解这个困境。通常情况下，精神分析可以在事实的"客观"知识与"主观"真理之间的对立领域内发挥作用：人们可以假借真理的幌子撒谎（这就是强迫症患者在实际上完全精确的陈述中隐藏或否认其欲望时所做的）；人们可以假借谎言的幌子讲述真理（歇斯底里的程序，或者一个简单的口误，它泄露了主体真正的欲望）。在《达尔文的危险观点》中，丹尼尔·邓奈特引用了下列精神实验：你和最好的朋友将要被敌军逮捕，这些敌军说英语但不怎么了解你们的世界。你们两个都知道摩尔斯电码，并偶然发现了下列即兴的编密码方案：长划号（—）表示事实；点短音（·）表示谎话。当然，逮捕你们的人听你们互相谈话："鸟生蛋，蟾蜍飞，芝加哥是一个城市，我的脚不是用锡做的，棒球比赛是8月份进行。"你对你朋友刚刚所问的任何问题都回答"NO"（长划—点—长划—长划—长划）。即使逮捕你们的人了解摩尔斯电码，除非他们能确定这些句子的真实或虚假，不然他们就不会发觉这些代表点短音和长划线的性质。① 邓奈特本

① Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon & Schuster 1996, p. 421.

人运用这个例子来说明以纯固定句法条件不能解释意义;最终达到某语句意义的惟一方式是使它处于其生活世界语境之中,那就是说,重视它的语义维度,重现它所指涉的目标和程序。我的观点则有点不同:正如邓奈特本人所述,在这种情况下,这两个囚犯运用世界本身作为"一次装填"——虽然他们的讲话之真值不是无关紧要的,而是至关重要的,但本质上它还不是最要紧的真值本身;真正要紧的是真值转换成为一个加和减(长划号和点短音)的微分系列,它以摩尔斯电码传递着真正的信息。

精神分析的过程中不是也有类似的事情发生吗?虽然病人陈述的真值并非无关要紧,但真正要紧的不是这种真值本身,而是真理和谎言的交替出现所透露的病人的欲望——病人也会运用事实本身(他理解它的方式)作为"一次装填"去加密他的欲望。当某个病人声称被她的父亲性骚扰时,人们自然应该确定这种骚扰是否真的发生过;尽管如此,最终要紧的不是这种骚扰本身,而是它在这个病人的象征机体中所起的作用、它被"主观化"的方式。如果我们知道骚扰行为实际上并没有发生,那么这个病人热烈地幻想它这个事实就获得了一个不同的象征价值,同时它仍在告诉我们许多有关她的欲望。

然而,与纯粹"客观性"知识形成对比的真实的主观性真理之概念不是拉康的定论。在拉康的晚期作品中,存在着某种比(主观性)真理本身更加重要的知识(等同于驱力)。1999 年 3 月在加利福尼亚大学洛杉矶分校(UCLA)所举行的拉康讨论会《主体——再一次》(*The Subject-Encore*)中,一个与会者论述了近期一个妇女的医疗法律案件,这个妇女出于宗教的原因,无条件地拒绝了可以挽救她生命的输液。她被带到法官面前,法官问她:"如果违背你的意愿而对你强制输液,那会怎么样?这会不会让你在死后遭诅咒并下地狱?"这个妇女沉思了一会儿,回答说:"我

想答案是不会”。法官听到这话后，自己承担起了责任：为了挽救这个妇女的生命而又不把她置于一种无法忍受的困境，他宣布她不负责任，并命令违背她的意愿对其进行输液。这个决定的伦理立场是什么呢？

与会者们热烈地把法官的干预作为一种富有创造力的模式加以表彰。这样一种方式还可以充作一个成功的精神分析医生的干预的原型：如何能够使病人维护其根本的生命意志而又不损害他的意识形态和象征认同。然而，从精神分析的伦理立场出发，这样的解决方法是**虚伪的**。它是一个纯粹务实的解决方案——处于法官的位置上，我也会做出同样的事情——但它不会迫使主体去面对她的欲望的真理。相反，它包含了一个有用的—富于同情心的程序，这个程序提议采纳一个有益的保护性谎话——或者，以有点率直的方式来表达，就是**谎言**的程序。由于这个解决方案最终是一个谎言，当那个可怜的妇人被问道："如果**违背你的意愿**而对你强制输液，那会怎么样？这会不会让你在死后遭诅咒并下地狱？"时，**她非常确切地知道如果她回答"不是"时，这个法官就会强制输液**。为了清楚地解释这个事实，也就是说，是否进行输液实际上完全掌握在她的手中，在这儿人们应该引入拉康有关陈述的主体与表达的主体之间的区别：通过在**陈述**的层面上真实地回答（她真的相信强制输液不能算作是不可饶恕的大罪），她在**表达**主观立场的层面上犯了罪（她撒了谎并认可输液）——也就是说，她回答"不是"的真正内容是"是的，请给我输液"（正如一个众所周知的虚伪的妇女大男子主义形象，她只有在半强迫中才能享受到性爱的乐趣，所以她可以伪称发生在她身上的事情是违背她的意愿的）。因此，再一次自相矛盾地，对于她来说，在主观性真理的层面上（表达的立场）**坚持其原则**的惟一方式就是在陈述的层

面上撒谎——回答"是的!",即使她真的认为违背其意愿进行输液不是一个不可饶恕的大罪——只有以这种方式她才能够阻止输液。

然而,这种选择真的适用于所有的选项吗?难道没有可能去想像这个可怜的妇人准确地回答(她行事的方式:"不是")而没有犯罪?如果我们简单地想像一个主体,他通过悬置真理的真正维度并坚持冷静的客观知识而避免了客观性知识与主观性真理之间的紧张状态,那会怎么样?那就是说,如果那个可怜的妇人回答"不是"不是为了私下里挽救自己而是出于对主观结果的一种根本漠视,那会怎么样?(假如这样的话,声称那个法官是一个好的精神分析家,在她身上察觉到了不被承认的活下去的欲望并温和地通过那个有益的谎言而令她认识到这个欲望而又不违犯她的宗教法规,这就是完全不适当的)。这儿,人们应该回忆起雅克-阿兰·米勒的准确观点,即分析话语的目标是为了练习一门语言,这个语言不会欺骗或隐藏,不会把直接的含义用作某些隐藏的论证修辞策略部分。奥斯瓦尔德·杜克劳特[1]发展了这个命题,认为在我们的语言中,所有的谓语最终都只是具体化的论争的程序——作为最后一着,我们使用语言不是为了指定一些事实、一些内容,而是为了愚弄他者,赢得争论,去诱使或威胁,去隐藏我们真实的欲望……在普通的语言中,事实从未被确立过;总是存在着争论;每个论点都有反论点;每个观点都有"另一面";每个声明都可能被否定;任何事都包含着不可判定性——这个永恒的摇摆只会被一些缝合点(主人—能指)的干涉所打断。然而,依照拉康的观点,精神分析话语是现代科学的一部分,因为它旨在打破遍及各方论点的恶性循环,但不是以缝合点的方式:能指不

① See Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris:Éditions du Seuil 1977.

需要这样一个点使其稳固,因为它们以其真正的功能,早已不再动播、不被意义的永远不断变化所延误。

所以,在这个层面上,主体摆脱了解释的恶性循环——她的"不是!"不再被解释,因为她实际所渴望的是完全不相干的。而且也许这还是回应下述标准的基督教批评的方法,这个批评认为犹太教徒,从字面上寻找服从上帝戒律和禁令的途径,而实际上依然保持他们所渴望的,这就要在事实上欺骗上帝(在以色列有一个宗教机构,它专门处理如何绕开禁令的问题;值得充分注意的是,这个机构的名称是犹太教与科学协会)。在标准的基督教态度的范围内,这种批评是意义深远的。在这个界线中,要紧的是精神而不是字面意义——如果那个欲望存在于你的心中,那你就是有罪的,即使你没有通过行为违背法则的任何字面意义。为了不违反"不许在以色列的圣地上养猪"的指令,当今天在高出地面三英尺的高原养猪的时候,基督教的解释就是"看看这些犹太教徒多么伪善!他们的上帝的指令其意义是非常明确的——仅仅是不要养猪!而这些犹太教徒,他们以一种深刻的伪善方式从字面上去理解这个神圣的命令,集中在完全不重要的详细规定'以色列的土地'上,并因此找到了一条违反命令而精神却又遵循其字面意义的途径。对我们基督徒来说,他们在其内心已经是有罪的,因为他们将所有的精力不是花在使上帝的禁令内在化上,而是花在了如何使事情两全其美上,即如何绕开禁令上"。

对于这个问题的回应只不过是悬置整个领域:在回答"不是"时,如果那个可怜的妇人不是伪善地指望这个事实——她活下去的欲望将会实现,她将会得到输液,而不必对此负责并因此必须付出代价,那会怎么样呢?相反,如果她的姿态是根本不关心说实话会引起的可能的病态(以康德术语的意义来理解)效果之整

个领域，那会怎么样呢？如果她固有的伦理原则是标准的“你应该说实话，即使那会伤害你！”之严格的倒置——“你应该说实话，即使那会帮助你！”，那会怎么样呢？精神分析的超我概念之基本经验在于——为新保守派树立榜样，这些新保守派哀叹我们时代有享乐主义自恋的嫌疑——很少有一些事情会比享受完成职责之果实（在这种情形下，是说实话的职责）却又不觉内疚更加困难了。但是以自我本位的方式违反职责，享受这样的乐趣却很容易，也许正是仅仅作为精神分析治疗的结果人们才能够获得享受履行职责的乐趣这个能力。也许这就是精神分析目标的定义之一。

人们可以很容易地发现这种解决办法如何能够使我们打破超我的恶性循环：“即使你只是想想而已，你也已经像做了这件事一样有罪了”，这一基督教逻辑依赖于负罪感；它涉及这个超我悖论：“你越是为了遵守法律而压制你的犯罪欲望，这个欲望就会越多地返回到你的思想之中并困扰你，结果，你就越有罪。”当然，从基督教的这个观点来看，犹太人对法律的这种字面上的服从必然会看起来像是根本的机会主义操作——它暗示了与这个法律的一个完全外在的关系，这个法律作为一套规则需要加以调整，以便人们依然可以实现他们的真正目标。真正使基督徒烦恼的是这样的事实，即犹太教徒不能了解其程序的低级欺骗，当他们成功地使事情两全其美、成功地实现他们的目标而没有违犯法律的字面意义时，他们没有感到任何内疚。但如果这种内疚的缺乏正好证明了基督教的批评——根据这个批评，犹太教徒廉价地利用了法律而没有拒绝其病态的目标——错过了其要点：我可以毫不内疚地说实话，即使内疚有助于我，因为只有真实，而不是被投入其中的我的欲望才是要紧的，那会怎么样？所以，犹太宗教非但不是“罪恶感的宗教”，它恰恰促使我们能够避免罪恶感——正是

基督教更加有力地利用了罪恶感。[①]

法律和越轨的超我辩证法并非仅存在于这个事实，即法律本身招致了它自己的越轨，它产生了对它自己违背的欲望；我们服从法律本身不是“自然的”、自发的，而是总是随时准备由触犯法律的欲望（之压制）来干涉。当我们服从法律的时候，我们这样做是作为与我们触犯它的欲望作斗争的一个绝望的策略部分，所以我们越是严格地服从法律，我们就越是证明这个事实，即在我们的内心深处，我们感觉到沉湎于罪孽的欲望之压力。从而超我的罪恶感是正确的：我们越是服从法律，我们就越是感到有罪，因为这种服从实际上是保卫我们的邪恶欲望的；而且，在基督教中，犯罪的欲望（意图）等同于行为本身——如果你仅是垂涎邻居的妻子，那你就已经犯了奸淫罪了。把基督教的超我态度表达得最明确的也许就是艾略特（T. S. Eliot）《大教堂中的谋杀》（*Murder in the cathedral*）中的这句话了：“背叛的最高形式：出于错误的原因而做了正确的事情”——即使在你做正确的事情的时候，你也是为了抵抗才做的，因而就隐藏了你真正本性的根本的卑劣……正是这种超我辩证法被犹太人成功地避免了：他们对法律的服从并没有被压制的犯罪欲望所干涉，这就是为什么他们可以坚持法律的字面意义却依然能找到实现其欲望而没有罪恶感的原因……然而，产生罪行的有犯罪倾向的欲望的超我辩证法不是基督教的最终地平：正如圣保罗所解释的，基督教的立场在其最根本的方面正好包括对法律及其犯罪欲望的恶性循环的悬置。我们该如何解决这个僵局？

---

① 我们可以看到 ISR 组合（想像界—象征界—真实域）在这个输液实例的三种解读中是如何起作用的：法官的程序是想像界（提供一个被其他人的福利所合法化的谎言）；需要主观性真理的第二个程序依赖于象征界；而第三个程序则在真实域产生了一种知识。

十五、突　　围

我们的答案就是：犹太教到基督教的过渡从根本上遵守了“男性”到“女性”性别规则的过渡之母体。让我们来澄清一下关于驱力快感与他者快感之间的对立这个过渡，这由拉康在其《研讨班ⅩⅩ：再一次》中进行了详细阐述：这种对立也是根据相同的母体被性别化的。一方面，我们拥有封闭的、根本上唯我论的驱力圆圈，它在愚蠢的手淫（自体性欲的）行为中、在不正当地环绕作为驱力对象的对象a进行的旋转中感到满意。另一方面，存在着这样的主体，对于他们来说通向快感的路径与他者话语领域更紧密地联系在一起，与他们如何与其说是谈论不如说是被谈论紧密联系在一起。比如说，性快乐取决于情人的调情，取决于语言本身所提供的满足，而不只是愚蠢的行动。这种对比不是解释了长期观测的两种性别如何适应赛伯空间（指电脑空间）性别的差异吗？男人们更倾向于运用赛伯空间作为他们单独游戏的一个手淫装置，沉浸于乏味的重复快乐中，而女人们则更倾向于加人聊天室，运用赛伯空间来获得诱惑性的语言交流。

我们不是遭遇到一个男性男根的/手淫的驱力快感与拉斯·冯特里尔（Lavs von Trier）的电影《破浪》（*Breaking the Waves*）中

女性的他者快感之间这种对立的清晰的案例吗？詹由于残疾不能行走而被困于病床，他吩咐妻子贝丝必须与其他男人做爱，然后给他详细地描述她的体验——这样，她就会使他保持活下去的生命的意志：虽然她在身体上与其他男人做那件事，但真正的性是发生在他们的交谈中的……詹的快感无疑是男根的/手淫的：为了能够沉湎于唯我论的手淫快感中，他运用贝丝给他提供的他需要的幻想屏幕，而贝丝是在他者（象征秩序）的层面上发现快感的，也就是她的言语——对她来说最终的满足源泉不是性行为本身（她是以纯机械方式完成它们的，作为一种必要的牺牲），而是她把它们叙述给詹的方式。更加准确的是，贝丝的快感是不止一种术语意义上的他者的快感：快感不仅在语言中，而且（最终这只是事情的另一个方面）在彻底的异化的意义上：她的快感是完全异化/外化在作为她的他者的詹身上；也就是说，完全存在于她正在使他者快乐这个意识中（这个案例极其重要，它能够使我们免除对拉康的标准误读，根据这个误读，女性快感是无以言表的神秘至福，被免除在象征秩序之外——实际上完全相反，正是这个妇人毫无例外地陷入了语言秩序之中）。①

所以这又如何允许我们对犹太教与基督教之间的紧张状态作出新的解释呢？第一个需要关注的悖论是，由圣保罗详细阐述的法律及其触犯的恶性辩证法是无形的第三条款，是犹太人宗教与基督教之间"消隐的中介"——虽然这两个宗教立场没有一个实际上占据其位置，但它的幽灵困扰着以下两者：一方面，犹太教徒尚未在那儿，即他们视法律为书面的真实域，这个真实域没有使他们卷入到恶性的罪行超我循环之中；另一方面，正如圣保罗

① 需要进一步解读《破浪》，请参阅齐泽克的 *The Žižek Reader* 中的"*Death and the Maiden*"一文，Oxford：Blackwell 1998。

所解释的，严格的基督教的基本观点正好是以爱来摆脱法律及其触犯的恶性超我循环。拉康在他有关《精神分析伦理学》的研讨班上非常广泛地研究了法律及其触犯之间的保罗式的辩证法——人们也许应该因此解读这个保罗式辩证法及其必然结果，即圣保罗的另一典型段落，《哥林多前书》(13)中有关爱的那一段：

> 如果我以人类和天使的方式说话而却不具备爱心，那我就是一个聒噪的铜锣或者一个叮当响的铙钹。如果我具有预言的能力并且理解所有神秘的事物及所有的知识，并且如果我有任何的信仰，但只是为了作惊人之举而不具备爱心，则我就什么都不是。如果我送掉我所有的财产，如果我交出我的身体只是为了可以自吹自擂，而不是具备爱心，则我什么也得不到……爱永远不会结束。至于预言，它们将会结束；至于语言，它们会终止；至于知识，它将会结束。因为我们只是知道一部分，而且我们也只能做出部分预言；但是当完整到来时，部分就会终止……眼下我们是在镜中看，有点模糊，不过我们终会面对面观看。现在我只是部分了解；不过我将会完全了解，正如我早已完全了解。信任、希望和爱容忍这三项；这三项中的最伟大者就是爱。

这里至关重要的东西显然是爱在全体(全套知识或预言)中的自相矛盾的位置。首先，圣保罗声称即使我们拥有所有知识，爱也是存在的——然后在该段落的第二个部分，他声称只有对于不完善的人类，即拥有不完全知识的人类，爱才是存在的。当我"完全了解……正如我早已完全知道"时，爱还仍然存在吗？虽然与知识对比，"爱永远不会结束"，它无疑只是"信任、希望和爱所

容忍”的“现在”(而我仍然是不完全的)。摆脱这种僵局的惟一方式就是根据拉康的女性性别规则来解读这两个矛盾的声明:即使它是“全部”(全部的,没有例外的),知识场在某种程度上仍然是非全部的、不完整的——爱不是全部知识的例外,而恰是甚至可以使完全的知识系列/场变得不完全的“无”。换句话说,这个声明——即使我将拥有全部知识,但没有爱,我将是无,不只是这种观点——拥有了爱,我就是“某物”:有了爱,我也只是无,一个似乎谦卑地意识到了自身的无,一个通过其短缺者的真正意识而悖反性地变得丰富的无。只有不足的、敏感的人类才能够爱,所以爱的根本秘密在于,不完全在某种程度上比完全更加高级。一方面,只有不完美的、不足的人类才能爱:因为不知道全部,所以我们才去爱。另一方面,即使我们会知道每一件事,爱还是会无理由地比完善的知识高级。基督教的真正成就也许就是将充满爱的(不完善的)人类提升到上帝的位置——即最终尽善尽美的位置。拉康在《再一次》中对爱的广泛讨论由此可以从保罗教义的意义来理解,这与法律及其触犯的辩证法是相对的:这第二个辩证法很明显是男性的/男根的;它涉及全部(普遍法)与其构成例外之间的紧张状态;而爱是“女性的”,它涉及到非全部的悖论。

因此,颠覆法律有两种方式,“男性的”和“女性的”方式。人们可以违反/触犯它的禁令:这是内在的触犯,它维护着法则,就像自由民主的鼓吹者们一样,他们在暗地里(通过中央情报局)为拉美国家的原法西斯政权培训谋杀犯—恐怖分子。那是虚伪的右派英雄主义:秘密地实行“必需但卑鄙的勾当”,即为了维持现存秩序,违反外在的统治意识形态(人权的,等等)。比它还具破坏性的就只是按照被允许的去做,即现存秩序明确允许的,虽然是在含蓄的不成文的禁令层面上被禁止。简而言之——这可以解释布莱希特(Brecht)关于“与建立一家银行相比抢劫一家银行是多么地轻

微"那个著名的断裂——与完全服从法律相比,触犯它又是多么地轻微,或者,正如克尔凯郭尔以那独特的方式所表述的:"我们不会称赞说'不'的孩子,但我们却竭力从福音书中得知说'先生,我会的'是多危险。"①还有什么例子比哈萨克不朽的"好兵帅克"更好呢?这个好兵由于太按照字面意思来服从命令从而给古奥地利帝国军队带来了一场大浩劫[虽然,严格说来,还有一个更好的例子,即"绝对的例子"(黑格尔),耶稣基督本人:当耶稣声称他来这儿仅仅是为了执行(犹太)法律,他由此证明了他的行为如何有效地取消了这个法律]。

公共权力与其固有侵犯之间的关系之基本悖论就是主体只有且正好不是完全认同它而是与它保持着一定的距离之时才真正地"当权"(陷入其罗网之中);另一方面,(公共法律)体制实际被对它的无条件保留认同所破坏了。斯蒂芬·金的"丽塔·海沃兹和肖斯汉克的救赎"(《刺激 1995》)以有关监狱生活的悖论之适当的说服力解决了这个问题。关于监狱生活的陈词滥调就是:我已真正地融入其中,被它摧毁,这时我对它的适应是如此地无法抵抗以致我再也不能忍受甚或想像自由,想像监狱外面的生活,所以我被释放反而带来了全面的精神崩溃,或者至少引起了对失去的监狱生活的安全的渴望。然而,真正的监狱生活辩证法更加精致。正是我并不完全同意我是囚犯这样的事实而对它保持某种内在的距离,坚持幻想"真正的生活在别处"并将所有的时间沉湎于做白日梦——关于外面的世界、关于我被释放或逃跑以后正在等待我的好事情 一时,监狱事实上毁了我,完全地控制了我。从而,我被困于幻像的恶性循环之中,所以当我终于被释放时,幻像与现实之间怪异的不和谐就使我崩溃。

① Kierkegaard, *Works of Love*, p. 102.

因而，惟一的真正的解决办法就是完全地接受监狱生活的规则并在由这些规则所支配的世界中找出一条战胜它们的途径。总之，尽管对这种事实——我真的在那儿，被监狱的规则所束缚——的完全接受为我打开了真正的希望空间，但内心距离和有关**生活在别处**的白日梦实际上将我束缚于监狱中。

这就意味着为了有效地将自己从现有的社会现实的掌握中解放出来，人们应该首先放弃使我们依附于它的易犯罪的幻觉补充。这种放弃是由什么组成的呢？在最近一系列的（商业）电影中，我们发现了相同的令人惊讶的激进姿态。在《生死时速》(*Speed*)中，当主人公（基努·里夫斯饰）面临一个以枪威胁着他的伙伴的恐怖主义敲诈者时，这个主人公射击的不是敲诈者，而是他自己同伴的腿——这个明显无意义的行为马上震惊了那个敲诈者，他放了人质并逃跑了……在《赎金风暴》(*Ransom*)中，当媒介大亨（梅尔·吉布森饰）走上电视去回应绑匪以二百万美元赎回儿子的要求时，他说的话让每个人都感到惊讶，他说愿意出价二百万美元给任何提供有关绑匪信息的人，并宣布如果这些绑匪不马上释放他儿子的话，他会以其全部财力将绑匪追踪到底。这个激进的姿态不仅震惊了绑匪——刚做完讲话，吉布森自己就几乎崩溃了，意识到了他正在招惹的风险……最后是一个极端的案例：在《普通嫌疑犯》(*The Usual Suspects*)的倒叙场景中，当神秘的 Keyser Soeze 回到家时，发现妻子和小女儿被对手的暴徒成员以枪挟持时，他采取了将妻子和女儿射击至死的激进姿态——这个行动使他能够残忍地追踪这些对手帮派的成员、他们的家庭、他们的父母及朋友，并把他们全部杀死……这三个姿态所共同具有的特点就是在一个被迫选择的情形之下，主体进行了“疯狂的”、不可能的选择，在某种程度上，是**打击他们自己**、打击对他们最为宝贵的东西。这种行为，非但未能达到对己不利的无力的

攻击情形，反而改变了主体自己所处位置的对等：敌人通过占有对主体最宝贵的对象而对主体取得控制，而主体则是通过使自己从对象身边摆脱束缚而获得了自由行动的空间。这样一种“打击自己”的激进姿态难道不是由主体性本身构成的吗？

这样一种姿态不也是亚伯拉罕的姿态吗？上帝命令亚伯拉罕牺牲他惟一的儿子以撒，而儿子对他来说比他自己还要重要。当然，在他这个例子中，一个天使在紧急关头出来干预，止住了亚伯拉罕的手（在基督教的解读中，人们可能声称真正的屠杀是多余的，因为惟一要紧的事情是内心的意图，正像如果一个人垂涎邻居的妻子，那他就已经犯了罪一样）。但是在这儿，恰恰可以划出一条线把古典英雄和现代英雄分离开来：如果亚伯拉罕是一个现代英雄，那在紧急关头是不会有天使出现的；他将必须真正地杀死他的儿子。而且——更接近于我们的时代——这样一个姿态不也是弗洛伊德晚期著作《摩西和一神教》的症结所在吗？面对纳粹的反犹威胁，他是如何反应的呢？不是通过加入到被围攻的犹太人行列中去捍卫他们的遗产，而是通过以他自己的人民、犹太人遗产的最珍贵部分，即以摩西的根本形象——也就是说，通过竭力剥夺犹太人享有这个形象，来证明摩西根本不是一个犹太人，这样，他有力地破坏了反犹的那个无意识基础。而且，拉康本人在 1979 年解散了弗洛伊德巴黎学院（*École freudienne de Paris*），他的肖像画，他自己的机构，他集体生活的真正空间时，难道不是完成了“向自己射击”的类似行为吗？他很清楚地意识到了只有这样的“自杀”行为才能为新的开端清除地形。

上述引用的全部范例提到的都是男性行为，这个事实也许会导致这样的结论，即这样的姿态天生就是男性的：与男性随时准备切断联结相反，女性总是根植于其特定的实体……然而，如果精神分析的经验证明这样的行为不仅是中性的，而且甚至是完全

相反的情形，那会怎样呢？所以，一个女人如何通过“向自己射击”这样一个行为来使自己主观化？自然，这里的第一个联想是标准的女权主义观点：为了成为一个主体，一个女人必须避开其“女性特质”的真正核心，即神秘的我不知道做什么，“处于她之中而非她本人”的某事，使她成为男性欲望对象的秘密财产（肖像画）。尽管如此，另一个——也许更加激进的——观点需要在此说明。那就是说，拉康提议以某一激进的行为作为“一个真正的女人”的定义（之一）：从男人，她的伙伴中获得、删除——甚至消灭——的行为，即“处于他之中而非他本人”，“对他意味着一切”并对他来说比他自己的生命还重要，他的生命循环出现的肖像画。当然，在文学作品中这样一种行为的典型人物，拉康引证了美狄亚的故事。她在知道丈夫伊阿宋打算为了一个更加年轻的女人而抛弃她时，就杀了他丈夫最珍爱的财产即他们那两个年幼的孩子——正是在毁坏对她丈夫至关重要的东西这样一种可怕的行为中，她的行为像是个真正的女人，正如拉康所述的。①

---

① Heiner Muller 在《美狄亚》的描述中（见'Waterfront Wasteland Medea Material Landscape with Argonauts', in *Theatremachine*, London: Faber & Faber 1995）认识到美狄亚身上最终那反抗压迫的统治者的过分革命性复仇的形象。而且，在试图将革命性暴力的必要性与需要我们认识到死亡尊严的基本人性这两者联系起来考虑的尝试中，他提出了美狄亚与安提戈涅那独特的幽灵联合/浓缩：美狄亚，她最初是杀死并肢解了其弟弟（为了使她自己及伊阿宋能够逃脱他们的追随者），然后——正如安提戈涅对他哥哥所做的——轻轻地将他拥人手臂中。这里我们得到了行为者/执行者的形象，他们在代表革命名义完成了可怕的行为后，又承担起了罪行的负担，小心地埋葬了死者（另外一个此类缪勒式悖论形象是“耶稣老虎”的形象——他先是屠杀了他的敌人，然后又和善地照料他）。这里需要注意的是，如果美狄亚的形象被再次充作激进传统，则人们应该保留并再登记那个使她为正统人文主义意识所不快的真正的行为：她杀害自己孩子的残忍行为（与克里斯特·伍尔夫另外一个著名的《美狄亚》相对照，在其中伍尔夫将美狄亚杀害兄弟及孩子的行为重新解释为其高级别的敌人为了败坏她的名誉而传播的一个恶毒的谣言，从而解救了她）。

所以，针对安提戈涅那浮夸的仪式，也许是时候把美狄亚，把她那离奇的、令人困扰的形象重新断言为真实行动的主体——在一个传统中，这个传统一直流传到托尼·莫里森的小说《至爱》(*Beloved*)。这本小说描述了美国黑人主体性之无法忍受的、痛苦的诞生。众所周知，《至爱》集中在女主人公塞西的创伤性绝望行动之中，她带着四个孩子逃脱了奴隶制身份并在辛辛那提与婆母享受了一个月的平静恢复之后，她所逃脱的那个种植园里的残暴的监工试图通过诉诸“逃亡奴隶法”将她抓住。此时，她发现自己处于绝望的情境之中并且没有任何机会可以逃脱重新做奴隶，为了使她的孩子免遭重新奴役，她采取了激进的措施：她割开了大女儿的喉咙，试图杀死两个儿子，并威胁要将年幼的女儿撞得脑袋开花——简而言之，她犯了美狄亚式的罪行，试图消灭对她最为珍贵的东西、她的后代。[①] 在一个残酷反讽的杰出片段中，这种绝望的自由声称被白人教师用作下列声称的证据：美国黑人哪怕是被给予了一点点过分的自由，他们就会恢复非洲人的野性——就好像这样一种行为在奴隶们所来自的非洲部落的道德观念中不是完全不可思议……

理解塞西那绝望措施的关键在于她稍后明显自相矛盾的冥想，在其中她宣告：“如果我不杀掉她，那她就会死亡，而且这是我不能容忍的发生在她身上的事情。”[②]杀掉她的女儿是保存最低的生命尊严的惟一方式——或者，如莫里森本人在一次有关

---

① 众所周知，塞西和美狄亚之间的对照是由 Stanley Crouch 在其“Aunt Medea”，一个对《至爱》的否定性的评论中作为有疑问的特性提出的；莫里森本人拒绝这种对比，声称塞西“没有做美狄亚所做，不是像美狄亚那样因为某个家伙而杀害自己的孩子”(引自 *Toni Morrison: Beloved*, ed. Carl Plasa, Cambridge, MA: Icon Books 1998, p. 36)。人们依然试图主张莫里森之所以拒绝这种对比是由于她对美狄亚姿态的肤浅解读。

② Toni Morrison: *Beloved*, New York: Knopf 1987, p. 217.

《至爱》的采访中所表述的——通过看起来也许是最残忍的杀掉子女的行为，"塞西声称了她作为一个母亲的作用，坚持了她需要用以保护她的孩子并给予他们一些尊严的自主权和自由"①。总之，在被迫选择的激进情形之中，在其中由于奴隶身份的关系，塞西的孩子"根本就不是她的"②，她作为一个母亲有效地行动、保护她的孩子并挽救他们的尊严之惟一方式只能是杀掉他们。

如果我们将塞西的行为与也许是其文学范例之一的威廉姆斯·斯蒂伦(Williams Styron)的《苏菲的选择》进行对比，就会发现其行为的激进特征是很明显的。在《苏菲的选择》中，女主人公面临着从毒气室中搭救两个孩子中的一个孩子而放弃另一个的选择，她对纳粹军官的恐吓作出了让步，为了解救小儿子，她放弃了大女儿——其结果是可以预测的，对这种选择的内疚萦扰着她直到生命的尽头，使她在几年之后自杀而亡。

虽然塞西的创伤性行为也持续几十年困扰着她(小说的标题"至爱"不是别的，正是她那被杀的女儿的灵魂，她就像一个无情的哈耳皮埃怪物一样挠拔着这家人的神经，与他们所有人作着感情和性的游戏)，我们在这儿所论及的却正是与《苏菲的选择》完全对立的特征。苏菲的内疚产生于她接受了纳粹军官难以忍受的选择条件的妥协态度，选择了一个孩子而放弃了另一个，塞西被困扰是因为她没有向她的欲望妥协，而是完全采取了"对她自己射击"、对她最珍爱的东西射击这样一种难以忍受的创伤性行为。只有在小说的结尾处，至爱的退隐才预示了塞西能够与她行

① 引自 *Toni Morrison*: *Beloved*, p. 43.

② 同上。

为的完全伦理畸形达成妥协。[1]

塞西的行为是完全现代的伦理行为的典型案例，根据拉康的原理，它显示了弗洛伊德称之为弃权的(*Versagung*)姿态的结构。[2] 在传统的(前现代的)行为中，主体为了那对于他来说比生命本身还重要的原因—物而牺牲了所有事情(所有"病态的"事情)：安提戈涅被处以死刑前，列举了她由于早逝而未能体验的所有事情(结婚、生子……)——这是人们通过例外(人们为之行动的物，而它恰恰未被牺牲掉)所牺牲掉的"邪恶的无限性"。这里的结构是康德的崇高结构：被牺牲的经验的/病态的对象之压倒性的无限性以消极的方式十分清楚地解释了人们为之牺牲的物那巨大的、不能理解的维度。所以安提戈涅在悲哀地列举她所牺牲掉的东西时是崇高的——一长串清单以其巨大性显示了她保留了绝对忠诚的物的先验轮廓。还有必要补充说这个安提戈涅是一个杰出的男性幻像吗？

相反，在现代的伦理星丛中，人们悬置了物的这种例外：人们通过(同时)牺牲物本身证明了对物的忠诚(同样，克尔凯郭尔命令一个真正的基督教徒因爱而恨他心爱的人)。这不是塞西行

---

① 在叙述技巧的层面上，这种行为的怪异是由文本只是逐渐接近它这个事实所预示：塞西，与她被杀的女儿，起初是从捕奴者的视角来描述的(在这次谋杀中他们发现了她残忍的最终证据)；然后是通过其他美国黑人证人的视角(Baby Suggs, Stamp Paid)；即使是在杀婴故事最后由塞西本人所讲述时，她发现很难表达——非常清楚她会被误解——她的行为不是那种可以融入"常规"的东西，它太怪异而不能作为英雄的神话事件加以叙述。而且，正如Sally Keenan所暗示的(见 *Toni Morrison: Beloved*, p. 129.)，与这个创伤之相同的延时遭遇在这样的事实——即只有在最近才有可能讲述这样一个故事——中是起作用的：正是有关堕胎主题这现代的情感和政治共鸣才最终为此提供了适当的背景——当然，由于其另外的扭曲，《至爱》中的杀婴正好颠覆了母亲权利与胎儿权利之间的标准对立。这个对立为堕胎辩论提供了同等物：在《至爱》中，孩子自身的权利似是而非地为杀婴者提供着辩护。

② 这儿我吸收了与 Alenka Zupančič的一次谈话。

为——她杀死孩子是出于对孩子们的真正忠诚而不是出于对一些朦胧的超我上帝的残忍牺牲的"原始"行为——之不能容忍的症结吗?没有这种悬置,就没有正确的伦理行为。[1] 所以当我们声称伦理行为"本身"具有女性主体性的结构,并且这个主体"本身"最终是女性的时候,这并不包括一般的陈词滥调,说什么男人如何卷入了政治权力的斗争之中而女人却天生是非政治伦理的(正如在通常的对安提戈涅的误读中一样,认为安提戈涅是反对男性政治控制的家庭伦理价值的捍卫者):这种把女人向免于男性权力斗争的纯伦理保护人地位的提升——同样地,她们也阻止这些斗争,防止这些斗争会爆炸成为违背每一个人意见的对权力的无限追逐——从其内在的逻辑来看是男性的。与这种为权利而斗争的("男性")普遍性——它依赖于女人的伦理形象作为其固有的例外——相对比,严格的("女性的")伦理行为正好包含这种例外的悬置:它发生在伦理学和政治学的交叉点,发生在离奇的领域内,在这个领域中,伦理学在其最内在的本质中被政治化,这是一个根本的偶然性决定的事件,一个姿态,因为它重新定义了某些先存原因的真正条件,所以不再能够用忠于这种原因的说法来解释。

总之,解读伦理学和政治学之间关系的两种不同的方式正好适合于拉康的男性和女性"性别化的公式"之间的对立:女性立场向一个非政治的伦理立场的那种提升——它保护了权力政治学的男性世界,使其免于犯罪过剩——本质上是男性的;而"女性的"伦理行为正好包含这种分界的悬置——那就是说,它具有政

---

[1] 如想更详细地了解这种 *Versagung* 结构的分析,请参阅齐泽克 *The Indivisible Remainder* 的第二章。

治决定的结构。[1] 是的，使塞西行为如此残暴的是包含在其中的“伦理的悬置”，而且从不可能立足于“普通人类思考”的深邃的过度姿态的严格意义上来讲，这种悬置是“政治的”。拉康在解读《安提戈涅》时，强调了安提戈涅在被驱逐出共同体之后，是如何进入吃的领域，进入介于“两种死亡之间”的不可言说的恐怖的领域，在被象征共同体排斥之后仍然活着——这对塞西不是同样的吗？莫里森本人在一次采访中声称：

> 可以说她已经跨过了这条线。这是可以理解的，但却是过分的。这就是为什么辛辛那提的市民会对她的傲慢态度而不是对她的悲伤作出反响……由于他们感觉到的是她的骄傲，所以他们抛弃了她。她关于什么东西对她是有价值的陈述，在某种意义上谴责了他们认为对他们有价值的东西，他们也有损失。在她不情愿地认错或屈服时……他们所知道的就是她还会再杀掉她的孩子。那就是把她与社会其他人分离开来的东西。[2]

简而言之，使塞西如此残暴的不是她的行为本身，而是她的

① 顺便提一下，这种 *Versagung* 结构同样为朴素但必要的问题“人们在布莱希特的学习戏剧中到底学到了什么？”提供了一个答案——人们学到了 *Versagung* 的艺术。这就是为什么布莱希特的那些解说者——他们声称集中在 *Der Jasager* 或者 *Die Massnahme* 中那个年轻演员/角色被迫选择的自我牺牲的最后一幕是错误——没能抓住要点。他们强调这样的集中忽略了这些戏剧的固有的学习功能，并将他们再次记录在标准的悲剧戏剧艺术中。然而，*Versagung* 是这样一种激进的自我删除的姿态，它超越了所谓“悲剧的”的标准概念。

② 引自 *Toni Morrison*，*Beloved*，p. 34。

那种态度，她拒绝"使之相对化"，拒绝摆脱对此的责任，拒绝承认她是在一种不可饶恕的绝望或疯狂中做出这种事的——不是通过与她的行动保持距离、把它归结为某种"病态"(用拉康的说法)以与她的欲望妥协，她反而是坚持她那残暴行为的激进的伦理地位。

来自于当今政治生活相同姿态的一个适当范例不就是塞尔维亚人对科索沃的方式吗？他们将科索沃描述成他们珍贵的对象—财富、他们文明的摇篮、对他们来说比任何其他东西都更为要紧的东西、而且他们永远不会放弃的东西。在那里存在着大量所谓对米洛舍维奇政权的"民主反对派"的最后限度：他们无条件地签字转让米洛舍维奇的反阿尔巴尼亚的民族主义议程，甚至控告他与西方妥协并"背叛"了塞尔维亚人在科索沃的民族利益。正是出于这个原因，今天塞尔维亚人采取可靠行动的必要条件恰恰就是要放弃对科索沃的要求、放弃对特权对象的实质性依附(所以我们在这儿就拥有了一个民主的政治辩证法的很好的案例：虽然民主是今天塞尔维亚人政治行动的最终目标，但没有明确地放弃对科索沃的民族主义声称的任何民主鼓吹都注定是要失败的——民主斗争将决定的这个问题是科索沃的问题)。

而且——达到无以复加的地步——"向自己射击"、放弃对自己最为宝贵的东西这样一种姿态，不是由基督教本身、由耶稣被钉死在十字架上再次提供了最终的范例吗？正如黑格尔所强调的，这完全误导把耶稣的死变为上帝与人的交易中的一种牺牲姿态——声称通过牺牲上帝本人最为珍贵的东西、他自己的儿子，上帝挽救了人类、赎回了其罪过。如果我们采纳这种传统立场，问题马上就产生了：上帝本人为谁——为了何种高于他之上的权威——而被迫牺牲了他的儿子呢？或者他是在和自己——结果

是和人类一玩着邪恶的游戏吗？所以，当《圣经》宣称上帝牺牲了他惟一亲生的儿子，而把人类从其罪过中救赎出来时，就只存在着两种方式来解释这个奇怪的行为[①]：

• 全能的上帝是一个邪恶的主体，他与人类及其自己的儿子玩着令人厌恶的游戏：他制造苦难、罪过和缺陷，以便他能够干预并解决他所制造的这些混乱，从而确保人类对他本人永远的感恩；

• 上帝不是全能的；他就像屈服于某个更高命运的希腊悲剧英雄一样：他的创造行为就像希腊英雄命中注定的行为一样，带来了不必要的可怕结果，对他来说恢复正义平衡的惟一方法就是牺牲他最珍贵的东西，他自己的儿子——在这种意义上，上帝本人是最终的亚伯拉罕。

因此传统的解读消除了耶稣受难的根本神秘——耶稣受难，上帝之子的死亡是一个快乐的事件——在这个事件之中，牺牲的真正结构似乎否定了自身，产生了一个不再扎根于特定物质、赎回所有特定联结（"圣灵"）的新的主体。从这个至高的范例中可以清楚地看到行为观念所固有的放弃的必要性决不会带来这样的结果，即每个乌托邦想像都会陷于内在侵犯的陷阱中：当我们抛弃幻想的他性——它使被约束的社会现实中的生活变得可以忍受——时，我们就瞥见了不再被当作社会现实的幻想补充而遭拒绝的另一空间。

《肖斯汉克的救赎》（又名《刺激 1995》，斯蒂芬·金的故事的电影版）中《费加罗的婚礼》（*The Marriage of Figaro*）的二重奏是这种升华效果的典型情形，这种升华依赖于现实生活的贫困和

---

① 当然，如果我们表面上理解这种陈述——如果我们抛弃标准的诺斯替主义解读，根据这种解读，创造我们世界的上帝是一个半无助的、有些虐待狂的低能者，他做了修补的创造工作，造成了这个充满苦难的世界；结果，为了偿还他的父亲即上帝本人的罪过而不是人类的罪过，耶稣基督死亡了。

恐怖与他者空间的突然侵入之间的对立。我们听到了黑人罪犯(摩根·弗里曼饰)的评论,他坚持说他不知道这两位女士正在唱什么,而且也许他不知道会更好,但是听她们唱歌的所有其他人在短时间内都是自由的……在这儿我们所拥有的就是最纯粹意义上升华的效果:意义的暂时悬置,将主体提升到另一维度,在这另一维度内监狱恐怖还没有控制他。具有深刻意义的是这个二重奏来自于莫扎特(而且,附带说一句,是相当不起眼的一个:第三幕中的二重奏,在其中,伯爵夫人口授给苏珊娜那封注定要使她那不忠的丈夫陷入圈套的信)——人们还能想像一个比20世纪中期美国监狱生活与18世纪晚期贵族社会爱情密谋之间更令人吃惊的对比吗?所以真正的对比不只是在于监狱恐怖与"神圣的"莫扎特音乐之间,而且是在音乐本身内音乐的崇高维度与其内容的微不足道之间。更加准确地,使这个场景得以升华的是:可怜的囚犯,他们没有意识到这种微不足道的内容,却正好感受到庄严的音乐美。换句话说,如果我们要听一段公开的"庄严的"音乐(像贝多芬第九交响曲的第四乐章),那效果无疑是在极其粗俗的方式上显出可怜。

瓦格纳歌剧中垂死的特里斯坦的最后一句话是:"怎么,我听到亮光了吗?"这种两个感觉之间荒谬的短路是这个场景中发生在囚犯们身上的事情:在听莫扎特的咏叹调时,他们也听到了亮光——一个严格的革命乌托邦总是包含这样一种短路,与反动的令人讨厌的超我召唤相对立,在其中,在领袖形象身上,我们看到了声音。由此便很清楚,艺术美的标准观点——作为现实约束的一种乌托邦的虚伪逃避——是如何变得不足的:人们应该在普通空想与他性维度之间作出辨别,这种他性维度是绝对以其全部脆弱出现时的一种神奇时刻:监狱中那个打开唱片的人(蒂姆·罗宾斯饰)正是拒绝所有有关从监狱中逃跑、有关外面生活的……

全部虚假梦想的人。① 这些犯人们在听《费加罗的婚礼》中的咏叹调时，都看见了一个幽灵——既不是复活的令人讨厌的过去幽灵，也不是资本主义的现在幽灵，而是每个真诚的革命立场都应该坚持的未来乌托邦他性的短暂幽灵。

于是我们就被带回到起点：幽灵的第三形态不是别的，正是圣灵本身，那个作为社会秩序中被"解脱的"贱民信徒的共同体——在理想上，真实的精神分析集体和革命的政治集体是它的两种主要形式。如果总是有一些关于遭遇这些幽灵的怪异事情[因为，如我们从里尔克(Rilke)处所知，美是遮盖怪异的最后一层面纱]——如果经过这些遭遇后，我们实际上像已经看到幽灵一样展望——我们应该记住海奈·穆勒(Heiner Müller)那句著名的格言："新事物的第一表象是恐怖。"

① 斯蒂芬·金的故事——这部电影就是以此为基础的——的关键维度由其标题显示出来："丽塔·海沃兹与肖斯汉克的救赎"。这样明显荒谬的情节(多年以来男主人公一直在墙上挖洞——他的逃亡地道——在丽塔·海沃兹以及其他一些稍后的电影明星那巨大的海报之下)不是提供了最低限度的升华母体吗？一个美的形象(钉在墙上的海报)，它充作了遮掩洞口、裂缝的屏幕，它打开了通向自由、逃出监狱世界的通道。